الثقافة الإفريقية

دراسات في عناصر الاستمرار والتغير

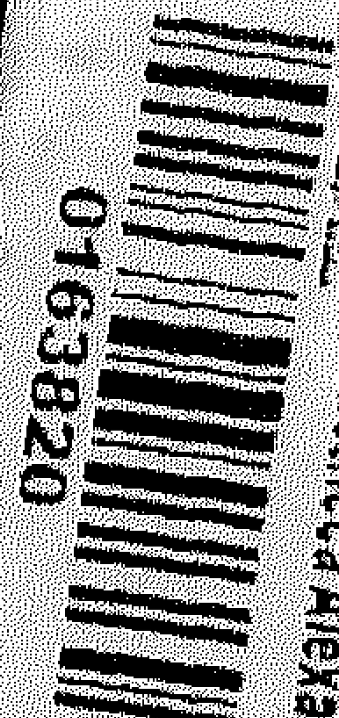
المحرران

وليم باسكوم

ملفيل هيرسكوفتز

ترجمة

عبد الملك الناشف



بسم الله الرحمن الرحيم

الثقافة الافريقية

نشر بالاشتراك مع
مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر
بيروت ـ نيويورك

١٩٦٦

اهداءات ١٦٦٦

ا.د/ ابراهيم حسين السكري
كلية زراعة الاسكندرية

الثقافة الافريقية

دراسات في عناصر الاستمرار والتغيير

المحرران

ولیم باسکوم

ملفيل هيرسكوفتز

ترجمة

عبد الملك الناشف

المكتبة العصرية ، صيدا - بيروت

المسهمون في هذا الكتاب

المحرران

وليم باسكوم

ولد عام ١٩١٢، ونال عام ١٩٣٢ درجة الدكتوراه من جامعة نورث وسترن، وفي عـــام ١٩٥٦ – ١٩٥٧ شغل منصب رئيس دائرة الانثروبولوجيا في تلك الجامعة . وهو الآن استاذ علم الانثروبولوجيا في جامعة كاليفورنيا .

شارك الاستاذ باسكوم في بعثات للدراسات الانثروبولوجيـــة زار بعضها افريقية . وهو عضو في المعهد الافريقي الدولي، وقد شغل مناصب عديدة عضواً او رئيساً لمؤسسات وجمعيات للانثروبولوجيا او الفنون الشعبية .

ملفيل هيرسكوفتز

من مواليد اوهايو عام ١٨٩٥ . نال درجة الدكتوراه من جامعة كولومبيا . تنقل بين اكثر من جامعة محاضراً في الانثروبولوجيا ، ثم شغل منصب استاذ هذا العلم في جامعة نورث وسترن، وفي عام ١٩٦٠ اصبح استاذ الدراسات الافريقية في الجامعة نفسها .

وقد زار افريقية وبلداناً اخرى وشغل مناصب كثيرة لهـــا علاقة بالانثروبولوجيا ، كما نال درجات فخرية عالمية كثيرة . وله العديد من الكتب .

المترجم

عبد الملك الناشف

نال شهادة بكالوريوس في العلوم الكلاسيكية (مرتبة الشرف) من جامعة لندن سنة ١٩٤٧، كما حصل على شهادة الماجستير من الجامعة نفسها سنة ١٩٦٣ . عمل في حقل التعليم مدة طويلة في عدد من الاقطار العربية ، وهو الآن مستشار لشئون التربية في البلاد العربية في المعهد التربوي التابع لوكالة الغوث واليونسكو في بيروت .

وله كتب مؤلفة ومترجمة عدة .

تمهيد

نُشر هذا الكتاب لأول مرة في عام ١٩٥٩، وبعد ذلك التاريخ نالت معظم الأقطار الافريقية استقلالها ، فتحرر أغلب الافريقيين من نير استعمار القرن الأخير وأصبحوا مواطنين في دول جديدة تبوّأت مكانها بين أمم العالم . ولا ننكر هنا ان الكثيرين تنبأوا بأن تحرُّرَ افريقية واقع لا محالة . ولكن لم يتوقع أحد ان يتم هذا التحرّر بمثل هذه السرعة ؛ ويصدق هذا القول حتى على اكثر العلماء خبرة في الشؤون الافريقية .

ومهما يكن من أمر، فان هذه التغيرات السياسية السريعة التي تستلفت النظر لم تقض على استمراريّة الثقافات الافريقية . فمن الواضح ان الروابط الأثنية والعداوات التقليدية ظلت تلعب دوراً هامــــاً حتى في ظل أعمال العنف التي عقبت انسحاب البلجيكيين المفاجيء من الكونغو، وكذلك وراء ستار «الهدوء الظاهري» الذي خيّم على السياسات الداخلية في نيجيرية . وفي معظم أنحاء افريقية لم تعد «القَبَلِيّة» عائقاً في سبيل تحقيق الحكم الذاتي، ولكنها لا تزال تمثل مشكلة لا بد من أن تستأثر باهتمام الزعماء الافريقيين الجدد بسبب أثرها في المحاولات المبذولة للمحافظة على الوحدة الوطنية في الامم الافريقية الناشئة .

ويبحث هذا الكتاب في الظاهرات المتصلة بالاستمرار والتغير في المؤسسات والعادات الافريقية . وقد ازدادت هذه الظاهرات وضوحاً ، حتى انه ليمكن

القول إن الاستقلال لم يؤثر كثيراً في مـــا تضمنته صفحات هذا الكتاب . فالمشكلات التي واجهها رجال الادارة الاستعمارية الفرنسية مع « الموسي » – مثلاً – هي نفسها التي يواجهها الموظفون الافريقيون اليوم في فولتا ومالي . والفرق الرئيس هو أن الاستقلال أتاح مجالاً أوسع لممارسة حرية انتقاء التجديدات والبِدَع الثقافية والحضارية .

ونأمل ان تنجح الابحاث الواردة في هذا الكتاب في إثارة اهتمام عدد اكبر من الاشخاص بالثروة الكبيرة من المواد التي توفرها افريقية لدراسة السلوك الانساني دراسة علمية ، وأن تُسهم بالتالي في تحقيق المزيد من التفهم الواقعي لهذه القارة التي أخذت أهميتها العالمية تزداد يوماً بعد يوم . فمن الضروري فهْمُ القوى الكامنة في الثقافات الافريقية المتنوعة والدور الذي تلعبه في تكييف المسرح الافريقي المتغير ، ويصدق هذا القول على الأمم الافريقية الناشئة نفسها مثلما يصدق على الولايات المتحدة الامريكية والاقطار الاخرى التي يتعيَّن عليها الآن ان تتعامل معها مباشرة .

وليم باسكوم
ملفيل هيرسكوفتز

١

مشكلة الاستقرار والتغير في الثقافة الافريقية

ملفيل ج. هيرسكوفتز

وليم ر. باسكوم

يمكن اعتبار هذا الكتاب من سلسلة كتب الانثروبولوجيا الافريقية التي تعاون في إعداد كل منها لفيف من الخبراء المختصين . وهذه السلسلة من الكتب آخذة في النمو ، وهي تمثل – في مجموعها – جهداً عالمياً يرمي الى تنمية تفهم واقعي وادراك سديد لطرق حياة الشعوب التي تسكن هذه المنطقة الواسعة من العالم . أما الكتّاب الذين أسهموا في اعداد هذا الكتاب فجميعهم من علماء الانثروبولوجيا المدرّبين . وتبحث مقالاتهم كلها في المنطقة الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى ، شأنها في ذلك شأن الكتب الاخرى التي الفت في هذا الموضوع . غير ان مقالات هذا الكتاب توجه اهتماماً مشتركاً الى مفهوم الثقافة ، ولذا كان كتابنا متميزاً عن الكتب الاخرى التي قصرت ابحاثها الرئيسية على المؤسسات الاجتماعية ، كما هي الحال في معظم الدراسات الانثروبولوجية التي أجريت عن الشعوب الافريقية في العقد الاخير . ولهذا يحسن بنا في مستهل ابحاثنا ان نبيّن بجلاء القواعد النظرية التي تشكل عناصر الوحدة في الطرق المتبعة في معالجة موضوعات هذا الكتاب .

وبدلاً من أن نبذل هنا محاولة ثانية لصوغ تعريف دقيق للثقافة ، سنكتفي بالقول بأنها تتناول طريقة حياة الشعب الذي ندرسه وسلوكه التقليدي بمعناه الواسع الذي يضم أفكاره وتصرفاته وأشغاله اليدوية . لقد اقترحت تعاريف كثيرة للثقافة تختلف في النص والتوكيد ، إلا ان هناك اتفاقاً عاماً على ان هذه الطرق في التفكير والتصرف تتخذ نمطاً معيناً بحيث يمكن القول ان السلوك في أي مجتمع لا يكون اعتباطياً او عشوائياً . غير ان ذلك لا يعني ان السلوك يصبح نتيجة لذلك ثابتاً صارماً لا مرونة فيه ، فهو يختلف من فرد لآخر ومن وقت لآخر ضمن مجال يعتبر مقبولاً .

ان ما يميز الانسان عن سائر اعضاء العالم البيولوجي هو الثقافة وليس المؤسسات الاجتماعية . فالحيوانات الاخرى – بما في ذلك الحشرات – لها مجتمعات ، أما الانسان فهو الوحيد الذي يستعمل اللغة ويصنع الادوات ، وهو الوحيد الذي يؤمن بالاديان ويمارس الفنون والأوجه الأخرى من النشاط الثقافي. وهكذا فان اهتمامنا بالثقافة ، وليس بالمجتمعات والمؤسسات الاجتماعية ، يؤكد العناصر الانسانية التي ينفرد الانسان بها في سلوكه .

ولما كانت الثقافة تكتسب بالتعلم ، فانها ليست غريزية ولا فطرية كما انها لا تحدّد بيولوجياً كما هي الحال في سلوك الاشكال التي تحتل مرتبة دون مرتبة الانسان . وتختلف الثقافة من جماعة لأخرى ، ومن عهد لآخر ، حتى ضمن الجماعة الواحدة . ومن هذه الظاهرة نستنتج مبدأ ذا اهمية علمية اساسية . ولهذا المبدأ ، بالنسبة لشعوب افريقيا ، دلالة عملية لا تقل خطورة عن دلالته العلمية . أما المبدأ فهو ان ما تم اكتسابه بالتعلم يمكن ان يعدل نتيجة للمزيد من التعلّم ، أي ان العرف والعادات والمعتقدات والبنية الاجتماعية والمؤسسات ، كل ذلك يمكن ان يتعرض للتغيير .

وينتج من ذلك ايضاً عامل ثان يشكل عنصراً آخر من عناصر الوحدة التي يستند اليها هذا الكتاب . وهذا العامل بدوره يميز الكتاب عن الدراسات الانثروبولوجية الافريقية الاخرى التي قد يقارن بها . واذا جاز لنا ان نجمل الكلام ونبالغ في الايجاز، أمكننا القول بان التغير والاستقرار يشكلان الموضوع الرئيسي الذي تدور حوله ابحاث هذا الكتاب، ويمثلان كذلك الاساس العقلي النظري الذي بنيت عليـــه . واذا كانت الثقافة تتميز بقابليتها للتغير وبقوة دينامية دافعة ، فلا بد من دراستها في ابعادها التاريخية ، وكذلك بالاشارة الى العلاقات القائمة بين العناصر الداخلة في تركيبها . وعنـــدما يحتك اي مجتمع بمؤثرات جديدة ، لا يلبث الباحث في الثقافة ان يجابه المشكلة التالية ، وهي : اي العناصر من مجموعة المعتقدات والتقاليد المرعية يجري نبذها ، وايها تعدّل، وأيها تستبقى ؟ وسنرى في المقالات التالية كيف حاول كاتبوها توجيه اهتمام متعادل لكل من هذين الوجهين اللذين يميزان القارة الافريقية المتغيرة .

التغير والاستمرار

يعتبر ظهور افريقيا الفجائي على المسرح العالمي من الاحداث البارزة التي تستلفت النظر في عصرنا الحاضر . وكان ادراك الولايات المتحدة لأهمية افريقيا اسرع منه في أي بلد آخر، وقد انعكس أثر هذا الاهتمام في الولايات المتحدة على الصعيد العلمي بالاضافة الى الصعيد الشعبي . ومع أن هذا الكتاب جاء نتيجة لاهتمام ابدته جامعة نورث وسترن (North Western) بالشؤون الافريقية قبل ظهور الاهتمام الحديث بمدة طويلة ، الا ان وجوده يعكس في ذاته ازدياد ادراك الناس للنصيب الذي تستطيـع دراسة الثقافات الافريقية ان تسهم به في ميدان العلوم . لا ننكر أن علماء الانثروبولوجيا اعترفوا سابقاً بأهمية هذا الاسهام ولكن اعترافهم ظل مدة طويلة يتصف بالتكلف وتنقصه الحيوية والفعالية ،

رغم انه كان يمتاز بروح التسامح وحب الخير . ويدل هذا الكتاب على أننا بلغنا نقطة التحول في موقفنا من الثقافة الافريقية ، فقد اصبحنا الآن نبدي اهتماماً بافريقيا يماثل الاهتمام الفعال الذي نوجهه الى اجزاء أخرى من العالم منذ عدة سنوات .

وقد لعبت سلسلة التطورات المثيرة التي حدثت منذ الحرب العالمية الثانية دوراً هاماً في تحريك الاهتمام بافريقيا وتقويته الى المدى الذي بلغه اليوم . لقد نفي سيريتسي خاما (Seretse Khama) من بشواناالند (Bechuanaland) ، والكاباكا (Kabaka) من يوغندة ولكنهما الآن عادا الى وطنيهما . وشهدنا في الحقبة الاخيرة أعمال العنف التي قامت بها قبائل الماو الماو في كينيا، والاضطرابات التي نشبت في جنوب السودان ، والتوتر الذي نشأ عن سياسة التمييز العنصري في اتحاد جنوب افريقيا ، والعرائض التي تقـــدم بها الافريقيون في الكونغو البلجيكية مطالبين بتحديد مواعيد البرنامج الرامي الى تحقيق تقرير المصير مع التوصية بأن لا تستعمل الا القوة المعنوية في سبيل بلوغ هذا الهدف . وشهدنا كذلك حركات أخرى أدت الى نتائج مختلفة كالاضطرابات التي نشبت قبل بضع سنوات في نيجيرية وساحل الذهب وما أعقب ذلك من خطوات سريعة قام بها هذان البلدان في طريقهما السلمي نحو الحكم الذاتي . ونال ساحل الذهب استقلاله، واصبح اليوم يسمى غانا . أما نيجيرية وأقطار افريقيا الافرنسية فهي ايضاً على وشك أن تحذو حذو غانا وتحقق استقلالها . وهذه الاحداث كلها أعراض تعكس حالة واضحة للعيان ، وهي حالة الغليان التي امتازت بها افريقيا في السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية . الا ان هذه الاحداث كانت مثيرة جداً حتى انها حجبت حقيقة تعادلها في الاهمية ، وهي أن المسرح الافريقي الراهن يمتاز ليس بالتغير وحسب ، بل ايضاً بالاستمرار الثقافي .

وقد قابل الافريقيون ، افراداً وجماعات ، التجديدات التي جابهوها بردود فعل مختلفة . فعدد الاشخاص الذين يعرفون القراءة والكتابة لا يزال صغيراً اذا ما قورن بعدد اولئك الذين يتبعون تقاليـد اسلافهم ولا يدخلون عليها الا تعديلات سطحية ، أما الذين تلقوا تعليماً عالياً فعددهم أقل بكثير من الذين يعرفون القراءة والكتابة . وعدد المتعلمين قليل حتى بالنسبة للاعداد المتزايدة من اولئك الذين يتنازعهم تياران متباعدان : تيار ينادي بالتمسك بالتقاليد وآخر ينادي بتقبل الجديد ؛ والذين يبدون في الوقت نفسه اهتماماً بالتغير ويبحثون عن قادة لهم من بين اولئك الذين تلقوا تعليمهم في المدارس . وهناك أناس يقرون سرعة التغير ، وآخرون يفزعون منها ، افريقيين كانوا أم اوروبيين. غير ان الكثيرين ممن يتولون تصريف الامور لا يزالون ، على الرغم من اختلاف وجهات نظرهم واجناسهم ، يواجهون مشكلة ايجاد طرق لحمل الناس على تقبل التغير في أوجه مختلفة من الثقافة الافريقية ، وذلـك ليتمكنوا من وضع السياسات التي يحبذونها موضع التنفيذ .

وما من ثقافة افريقية الا وتأثرت باحتكاكها بالاوروبيين، ولكن، في الوقت نفسه ، لم تستسلم اية ثقافة استسلاماً كلياً للغزو الثقافي الاوروبي . لقد تعرضت الثقافات الافريقية لبعض التعديلات نتيجة لاتصالها باوروبا والشرق الادنى ، ذلك الاتصال الذي يعود الى عهود اقدم بكثير من الاحداث المهمة التي استأثرت باهتمامنا في السنوات الاخيرة . وهناك عناصر اقتبستها الثقافات الافريقية من الخارج قبل عدة اجيال وكيفتها لتنسجم مع الانماط الافريقية التقليدية . فالتبغ والكاسافا والفول السوداني والذرة تغلغلت في العديد من الثقافات الافريقية واندمجت بها من دون ان تضعفها، ومن المحتمل ان تكون هذه المواد قد انتقلت من العالم الجديد الى افريقيا على يد المكتشفين البرتغاليين الاوائل . وقد ادخلت بعض الاصول والاجراءات القضائية الاوروبية ولكنها ، مهـما بلغت درجة اعتمادها وقبولها، لم تؤد الى التخلي عن حدود القوانين الموروثة، وان كان النظامان

قد تعرضا في حالات كثيرة للتعديل خلال عمليات التكيف . وقد أقر القانونُ مبدأ الزواج من امرأة واحدة دون ان يحرم تعدد الزوجات للرجل الواحد في الحالات التي يجري فيها الزواج وفق « العرف والقانون الوطنيّين » .

ولا تزال الديانات الافريقية تظهر حيويتها في كل مكان على الرغم من الجهود المركزة التي بذلتها الارساليات المسيحية التبشيرية وعلى الرغم من تحوّل الكثيرين الى الدين الاسلامي ، ذلك التحول الذي يشكل ظاهرة امتاز بها تاريخ اجزاء مختلفة من افريقيا في الالف سنة الاخيرة . ونستطيع ان نلمس هذه الحيوية في عبادة الآلهة الافريقية المحلية ، والولاء للاسلاف ، والاستعانة بالعرافة والسحر وغير ذلك من الطقوس والشعائر . ولا ننكر هنا انه يجري تدريب عـــدد متزايد من الافريقيين على النظر الى دين اجدادهم كما لو كان ضرباً من الخرافة ، وان ينبذوا المعتقدات والتقاليد الاخرى على اعتبار انها بالية ولم تعد تجاري العصر الحديث . ولكن لا يوجد دليل يدعم الافتراض الذي كثيراً ما يوجه آراء البعض حول مستقبل افريقيا ، وهو الزعم بأن الثقافة الافريقية ، في مناحيها الدينية او مناحيها الاخرى ، ستزول حتماً في المستقبل القريب .

لقد اسهمنا في الدراسات التي اجريت حول زنوج العالم الجديد ، واذا كانت هذه الدراسات تساعدنا على فهم افريقيا ، فان فائدتها في هذا المجال تنحصر في أنها تقيم الدليل على أن الثقافة الافريقية قادرة على التكيف مع الحضارة الاوروبية الامريكية ، لا بل انها نجحت فعلاً في تحقيق هذا التكيف . واذا اعتمدنا على المعلومات التي توافرت لدينا عن الافريقيين وذريتهم في العالم الجديد، فاننا لا نجد سبباً قوياً يحملنا على الاعتقاد بأن الثقافة الافريقية ستجد أية صعوبة في الاستمرار في الدوام مع بعض التطورات التي قد يتكرر تعديلها وتأويلها بين الحين والآخر . وعلى الرغم من الظروف الصعبة التي رافقت عملية استيعاب الثقافات الاخرى في عهود الرق في العالم الجديد ، نجد ان الديانات الافريقية ،

مثلاً ، استطاعت ان تزدهر في ظل الظروف السائدة في حياة المدن ، تلك الحياة التي تمتاز بنشاطها الصناعي ونظرتها العالمية وتعدد الجنسيات التي تعيش فيها .

ان تنوّع الثقافات الافريقية واختلاف ردود فعل الافريقيين تجاه الثقافة الاوروبية يقفان عقبة كبيرة في سبيل فهم افريقيا المعاصرة ، حتى بالنسبة للمراقبين من ذوي الخبرة . فهذان العاملان يزيدان من صعوبة وصف افريقيا لأولئك الذين لم يروها قط ، وذلك بسبب ميل البعض الى اجراء تعميات لا تصدق الا على جماعات افريقية خاصة او مناطق افريقية معينة . والفوارق الثقافية كثيرة جداً حتى انه يتعذر سردها كلها بالتفصيل ، غير اننا سنعمد الى جلاء بعضها في الاقسام التالية من هذا الكتاب .

ويواجه الكثيرون مشكلة التوفيق بين انموذج الافريقي المتوحش العاري البدن الذي ألفوه مدة طويلة في افلام هوليوود (مع ما يلحق ذلك من التعديلات اللازمة في الالبسة) وبين الانطباعات التي يكونونها نتيجة صلاتهم الشخصية بالطلاب الافريقيين الذين اخذوا يلتحقون باعداد متزايدة بالجامعات الاوروبية والامريكية . ان كلتا الصورتين صحيحة جزئياً ، ولكن كلتيهما ايضاً مضللة وخادعة . لقد تعرف الكثيرون في اوروبا وامريكا الى الحياة الافريقية عن طريق روايات المبشرين عنها ، ولكن هذه كثيراً ما تؤكد ما يسمى السمات الهمجية في الثقافات الافريقية ، لا بل احياناً قد تشتط في توكيدها هذه السمات . أما كتب المغامرات التي الفها « رواد » القرن العشرين فتميل الى ابراز المناحي الغريبة والمثيرة . وفي والولايات المتحدة يعرف الناس عن الاقزام والبوشمن ، وهم قلة لا تمثل قطاعات هامة من سكان افريقيا ، أكثر مما يعرفونه عن شعوب اخرى مهمة كالايبو والهوسا والفولاني والكونغو والشاغا والسوازي . وليس

مستغرباً ، والحالة هذه ، أن تثير التطورات الجارية دهشة الناس ، وبخاصة التطورات الاقتصادية والسياسية والتربوية .

والى جانب هذا التنوع في الثقافات الافريقية ، نجد مدى مماثلاً من التباين في مواقف الافريقيين تجاه التجديدات الاوروبية الامريكية ، وتختلف هذه المواقف في درجـــة رفضها او قبولها للتجديد . ففي كينيا ، مثلاً ، كانت قبيلة الكيكويو تتطلع بحماسة شديدة الى تبني طرق الحياة الاوروبية ، حتى ان الكثيرين ، حين خاب أملهم في تحقيق هذه الرغبة ، لجأوا الى وسائل العنف التي استخدمتها قبائل الماوماو . أما الماساي والباكوت والشعوب الاخرى التي تقطن منطقة النيل الاعلى ، فقد اتخذت موقفاً معاكساً ، اذ ظلت تتحاشى التأثر بالاوروبيين وترفعت عنه ولم تأبه له ، وباستثناء حالات قليلة ثانوية قاومت هذه الشعوب المحاولات التي بذلت لتحملها على تغيير طرقها في الحياة . وبين هذين الطرفين المتباعدين تقع قبيلة الغاندا ، وهي من قبائل يوغندة المجاورة ، وتتمتع باساس ثقافي يشتمل على تنظيم سياسي راق . وقـــد كيفت هذه القبيلة نفسها لتقبل الثقافة الاوروبية ، وكانت مقاومتها لها اقل من مقاومة شعوب أعالي النيل ، ولكنها في الوقت نفسه لم تبد لها الحماسة نفسها التي شهدناها عند قبيلة الكيكويو .

وكثيراً ما يعتقد البعض ان هذه الاختلافات في ردود الفعل تجاه الاحتكاك بالاوروبيين تعود الى تنوع السياسات الاستعمارية او الى اختلاف مدة الاحتكاك وشدته . بيد انه لا يمكن تفسير هذه الاختلافات بالرجوع الى هذا العامل فقط ، فهناك عامل آخر يعادله ، او ربمـــا يفوقه ، في الاهمية ، وهو انماط الثقافة الافريقية التي كانت قائمة قبل الاحتكاك . وقد ظهر اتجاه ينزع الى اهمال عامل التقاليد الموروثة في طرق السلوك وانظمة المعتقدات ، وكان لهذا الاتجاه نتائج

عملية بعيدة المدى في الشؤون المتعلقة بوضع برامج التنمية الاقتصادية او السياسية .

وتقدم نيجيرية مثالاً مأثوراً يوضح اثر الاسس الثقافية في مجرى الاحداث الاخيرة . لقد طبقت سياسة الحكم غير المباشر على الهوسا في الشمال حيث كانت السلطة السياسية تتمركز في الامير ، وكانت توجد في البلاد نظم للضرائب ومحاكم قضائية ومؤسسات حكومية اخرى شبيهة بالتي نجدها في أوروبا . ثم بوشر بتعميم هذه السياسة ، فطبقت على اليوروبا في القسم الجنوبي الغربي من البلاد ولم تعترض تطبيقها صعوبة تذكر لأن اوجه الشبه بين الشعبين في التركيب السياسي التقليدي كانت كافية لان تسمح بتطبيقها على اليوروبا بسهولة . أما المحاولة التي بذلت لتطبيقها على شعب الايبو في القسم الجنوبي الشرقي من البلاد فقد اخفقت ، لان هذا الشعب كان يفتقر الى وحدات سياسية تصلح لأن يبنى النظام الجديد على صرحها . وهكذا لا يمكن تفسير الشكل الاتحادي للحكم في نيجيرية ، ولا نظم التمثيل المختلفة المتبعة في المناطق الثلاث الا اذا اخذنا بعين الاعتبار الفوارق الثقافية بين الشعوب الثلاثة . وعلى الرغم من اوجه الاختلاف والتباين هذه — وهي اوجه لا يلبث ان يدركها كل طـــالب يدرس الثقافة الافريقية دراسة جدية — هناك مشابه اساسية بين ثقافات الشعوب الافريقية المتجاورة وبين أنساق التغير الثقافي لمجموعة الاقاليم الواقعة جنوب الصحراء الكبرى . ونأمل ان تتضح هذه المشابه ايضاً للقارىء في الاقسام التالية من هذا الكتاب .

وثمة مشكلة معقدة أخرى يجابهها كل من يهمه ان يفهم افريقيا المعاصرة . وتنشأ هذه المشكلة من ان جميع الفئات تتبع — في تبني التجديدات — سياسة انتقائية . ويصدق هذا القول حتى على الحالات التي تبدو فيها هذه الحقيقة ، في الظاهر ، أقـــل وضوحاً منها في الحالات الاخرى . فالمجتمعات كلها تتقبل

الاشياء التي تستهويها ، وترفض الاشياء التي تنفر منها ، وهناك اسباب كثيرة قد تحمل الناس على رفض الاشياء الجديدة ، نذكر منها على سبيل المثال الحالات التي لا تنسجم فيها الاشياء الجديدة مع العرف القـــائم والتقاليد الموروثة ، او الحالات التي لا تناسب فيها هذه الاشياء البيئة الطبيعية . ومن الامثلة التي توضح هـــذه الظاهرة قبيلة التوتسي في رواندا التي تعلق اهمية كبيرة على ثروتها من الماشية . لقد وافقت هذه القبيلة على ادخال تعديلات على التقاليد التي كانت تتبعها سابقاً في الاجراءات السياسية ، وفي الغذاء ، والى حد ما ، في الزراعة ، ولكنها قاومت بعناد واستنكرت بشدة الاجراءات الادارية التي اتخذت لحملها على تسريح قطعان الماشية أو تخفيضها ، رغم ان مشكلة السكان في بلادها لا تنشأ فحسب من كثافة الناس بالنسبة للاراضي المتيسرة ، وانما ايضاً من كثرة قطعان الماشية وضغطها على الموارد الغذائية المتوافرة . وبالتأكيد لا تشكل قبيلة التوتسي حالة استثنائية ، فهناك شعوب اخرى كثيرة في شرق افريقيا أبدت مقاومة للمحاولات التي بذلت لانقاص ثروتها من قطعان الماشية، ورفضت استخدام الابقار والثيران في الحراثة ، أو ترددت في بيع الماشية واستعمال ثمنها في شراء بضائع لا تنتجها بلادها . ففي التقاليد الافريقية قيم روحية لا يمكن قياسها بمقاييس مادية ، وهذه قد ترجح كفتها كثيراً على ضغط الاجراءات الادارية التي قـــد تسهم ، من وجهة النظر الموضوعية للمراقب الخارجي ، في تحسين الاوضاع الاقتصادية للبلاد .

غير ان المشكلة لا تقف عند هذا الحد . فقد نسلم بمبدأ الانتقائية في عملية تقبل العناصر الثقافية من الخارج ، ولكن ما اكثر الابحاث التي ، لدى تحليلها للاوضاع الافريقية المعاصرة ، يفوتها ان تدرك أن ما يجري انتقاؤه انما يضاف الى الارث الثقافي ، وأن عملية الانتقاء لا تعني بالضرورة حلول عنصر جديد محل عنصر قديم . فالاقمشة الاوروبية تضاف الى مجموعة الانسجة والانماط الوطنية، وتستعمل مصابيح الكاز الى جانب المصابيح التقليدية . أمـــا المصنوعات

الاوروبية من الخزف الصيني والسلع الحديدية ، فتوسع نطاق البضائع التي ينتجها الخزافون والحدادون الافريقيون . وقد يأتي وقت تحل فيه المنتوجات الاوروبية محل المنتوجات الافريقية المحلية ، ولكن رغم شدة منافسة الانتاج الاوروبي الآلي ، لا يزال النسّاجون والحدادون والخزافون يمارسون حرفهم بنشاطهم المعتاد .

وتحتل نظم التعليم الحديثة وبرامج ازالة الأمية مكاناً بارزاً بين العناصر التي اقتبست عن اصول أوروبية بسبب انتشار الاقبال على التعليم عند الافريقيين . ويوضح لنا هذا العنصر صفتي الانتقاء والاضافة اللتين تمتاز بهما عملية التمثّل الثقافي . غير أن اقبال الافريقيين على نظم التربية الاوروبية لا يعني اقبالاً مماثلاً على نظام الزواج بامرأة واحدة ، كما أن فنون القراءة والكتابة لا تنافس التقاليد المرعية في المجتمعات الأمية . فالرغبة في تعلم القراءة والكتابة هي استجابة لحاجة يمكن تلبيتها بدون اثارة صراع ثقافي . ويجد الافريقيون فائدة في تعلم اللغات الاوروبية الحديثة التي تدرس بهـــا الموضوعات المختلفة ، ولكن ذلك لا يعني بالضرورة أن هذه اللغات ستحل محل اللغات الوطنية حتى ولو اعتبرناها اشكالاً من الكلام وليس مجرد وسائل فنية معينة .

وفي ميدان الدين ، حيث يهدف المبشرون بوضوح الى اقناع الناس بالتحول عن دينهم ، يوضح هذا المبدأ وضعاً يبدو في حالات أخرى محيّراً . فالافريقيون ، بغض النظر عن بياناتهم الكلامية لم يتخلوا مطلقاً عن القوى التقليدية الخارقة للطبيعة على الرغم من ايمانهم بإله شعب آخر . فبدلاً من التخلي عن معتقداتهم ، تراهم يضيفون الاله الجديد الى مجموعة الموارد الخارقة للطبيعة التي يستطيعون الاستنجاد بها عند الحاجة . وفي الصفحات التالية من هذا الكتاب سنوضح أمثلة شبيهة بهذا المثال ومنتزعة من اوجه الثقافة الأخرى : الاقتصادية والسياسية والفنية والموسيقية .

المعالجة الثقافية والبعد التاريخي

يختلف هذا الكتاب عن الكتب التي سبقته في ان طريقة معالجته ثقافية وليست اجتماعية ، ولذا كانت ابحاثه أوسع مجالاً من الكتب الاخرى . لا شك في ان التركيز على وجه واحد من أوجه النشاط الاجتماعي يساعد في ضبط طرق المعالجة وفي التوصل الى تعاريف أدق للقضايا المطروحة على بساط البحث ، ولكن لا معدى عن أن يؤدي ذلك الى اتخاذ نظرة أضيق الى السلوك الانساني . والى تقييد نطـــاق معالجتنا للمؤسسات والمعتقدات والعادات والتقاليد التي يتناقلها الانسان عبر الاجيال عن طريق التعليم ، وأخيراً الى اهمال السمات الجوهرية التي تميز السلوك الانساني عن سلوك الحيوانات الاخرى .

ان الثقافة لا تضم فحسب المؤسسات الاجتماعية وأشكال السلوك المكتسب التي تنبثق منها، بل تضم ايضاً تلك المظاهر من قوة الانسان الخلاقة التي تمكّن الفنان من انتاج شيء جديد متميز ينفرد في انتاجه ضمن نطاق الاشكال والانماط التي تعتبر جزءاً من تقاليده ، وتمكّن الفيلسوف او الكاهن من التوفيق بين التناقضات الظاهرية في المعتقدات الدينية ، وتمكّن الراوي من الاهتداء الى نقطة تحـــول جديدة في موضوع احدى القصص المألوفة ، وهي التي تمكّن المخترع من ادخال تغييرات تكنولوجية تستند الى معارف سابقة . ولا تقتصر دراسة الثقافة على المؤسسات التي تتحكم في ردود فعل الانسان تجاه زملائه في المجتمع ، وانما تتناول ايضاً اوجـــه السلوك الانساني الخارجة عن نطاق المؤسسات كاللغة، والعلاقة بين اللغة والسلوك، والعلاقة بين الشخصية والثقافة ، ونظام القيم الذي منح دلالته لطرق السلوك المقبولة عند أي شعب من الشعوب.

وكثيراً ما تعنى الدراسات الاجتماعية المقارنة بتحليل المعطيات المقدمة على صعيد زمني واحد . غير ان النظريات والمفهومات العامة التي تستند اليها

الابحاث الثقافية ترى ان البعد التاريخي للثقافة لا يقل اهمية عن العوامل الاخرى وانه لا غنى عنه اذا اردنا ان نتوصل الى فهم صحيح مرض للسلوك الانساني . فمع ان الابحاث المركزة التي تتناول التركيب الثقافي الراهن تفيدنا كثيراً في فهم العلاقات الحالية ، الا ان اسقاط عامل الزمن من الحساب قد يجعلنا نهمل عدداً من العلل التي تفسر الظواهر الثقافية .

وسيجد القـــارىء في بحـــث فولر (Fuller) عن شعب الجوامبي (Gwambe) مثالاً يبين ، بأقصى ما يمكن من الوضوح ، كيفية معالجة المناحي التاريخية التي تعتـــبر اساسية للتركيب النظري للمقالات التي سترد في هذا الكتاب . فالطريقة التي ابرز بها فولر نتائج الدراسات الاثنوغرافية (وصف الاجناس البشرية) وقابلها بالسجلات التاريخية المتوافرة توضح بصورة تلفت النظر كيف يمكن الانتفاع من هذا الاسلوب في سبر غور الزمن مع دعم ذلك بالوثائق التاريخية اللازمة من أجل تقويم أنساق الاستقرار والتغير الثقافيين . ومن دواعي الارتياح ان نلاحظ ان قيمة هذه الطريقة ، التي تدعى « التاريخ الاثني » او « تاريخ الاجناس البشرية » ، قد أخذت تحظى بما تستحقه من اهتمام. ويجري تطبيق هـــذه الطريقة بوجه خاص على افريقيا الغربية حيث وجهت الدراسات ، او يجري توجيهها ، توجيهاً خاصاً يضمن استخدام الموارد المتيسرة من السجلات التاريخية والتقاليد الوطنية والاكتشافات الأثرية (الأرخولوجية) للتحقق من ماضي بعض الشعوب كالبيني و اليوروبا . وان الفوائد التي تتجمع لدينا من هذا النوع من الابحاث واضحة للعيان لا في دراستنا عن افريقيا فحسب ، وانما ايضاً في مجالات أوسع ، فهي تعيننا في اختبار فرضياتنا عن آلية التغـــير الثقافي وطرق انتشار الثقافات او النظريات التي وضعت عن الاساطير والتي ترفض الاعتماد على التاريخ الشفهي . والجدير بالذكر ، بالنسبة لافريقيا ، ان المؤرخين هم الذين بدأوا معظم هذه الدراسات وتابعوها ، وما ذلك الا لأن علماء الانثروبولوجيا الذين سلكوا اتجاهاً اجتماعياً وجدوا في

التحليلات المتزامنة للتركيب الثقافي مادة شغلتهم عن الاهتمام بهذا النوع من الدراسات .

ومهما يكن من أمر ، فان التاريخ الاثني ما هو الا اضافة حديثة للطرق التاريخية التي ظهرت في الابحاث الانثروبولوجية . وما أكثر الحالات التي واجه فيها علماء الانثروبولوجيا مشكلات تاريخية نتيجة لعدم توافر الوثائق الكتابية اللازمة . ويوضح جرينبرج (Greenberg) احدى الطرق التي اتبعت منذ مدة طويلة في معالجة المشكلة ، وقد استخدمها جرينبرج في بحثه كحل للمشكلة الخاصة بكيفية تطور التركيب اللغوي المعقد في افريقيا . ويبين جرينبرج في مقاله ان تصنيف اللغات الى فصائل « سيساعدنا على التوصل الى قرار بشأن عدد من الأسئلة منها السؤال التالي : هل التنوع الحالي في اللغات حديث العهد ، أي هل اتى على افريقيا حين من الدهر – ليس موغلاً جداً في القدم – كانت فيه اقوامها تتكلم لغة اصلية واحدة ، أم هـــل نأخذ بالرأي القائل بوجود نمط اكثر تعقيداً ، أي هل استوطنت افريقيا في عهودها المختلفة موجات منفصلة كانت كل منها تتكلم لغة تختلف عن الأخرى ؟ » ان هذه العبارة المقتبسة لا تطرح فحسب مشكلة العالم اللغوي الاثنولوجي الذي تتجه نظرته الى التاريخ ، وانما توضح فرقاً بين المؤرخ والعالم الانثروبولوجي التاريخي من حيث اهدافها وطرائقها . فالعالم الانثروبولوجي لا يشارك المؤرخ اهتمامه بالحوادث المعينة وتواريخها ، ولا حتى بالتتابع الدقيق للحوادث الا بالقدر الذي يساعد على تفهم شكـــل المؤسسات والمعتقدات والتقاليد الحالية او العمليات العامة للقوى الثقافية الدينامية ، أي انساق التغير والاستقرار في الثقافة .

ولا يجوز رفض العنصر التاريخي في تركيب الثقافة او في تركيب المؤسسات الاجتماعية لمجرد ان الوثائق الكتابية غير متوافرة . فسبر الماضي من أجل فهم

الحاضر يشكل تحدياً مستمراً لا بد من مقابلته ، والمشكلات لا تزول لمجرد اننا لا نملك وسائل كاملة ، أو حتى كافية ، لحلها. ولو صح ذلك ، لما كان هناك معنى يذكر لدراسة الثقافة او المؤسسات الاجتماعية او حتى علم الاجتماع بجملته. ولكن لما كانت الطرق التاريخية لعلم الانثروبولوجيا قد تعرضت لهجوم صريح من بعض علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية ، فان هذه النقطة يجب ان تبحث بالمزيد من التفصيل في كتاب كهذا يوجه اهتمامه الى ظاهرتي التغير والاستقرار عـــبر الزمن .

وكانت بعض هذه الانتقادات موجهة ضد النهج القائم وراء المحاولات الجارفة لاعادة بناء الثقافة الانسانية على اساس عالمي واسع ، كالمحاولات التي بذلها الباحثون في التطور والانتشار الثقافيين في القرن الماضي . اننا نوافق على هذه الانتقادات ، غير ان هناك فرقاً واضحاً بين اعادة بناء تطور « الثقافة » بوجه عام وبين اعادة بناء « ثقافة ما » أو حتى مجموعة من « الثقافات » ضمن نطاق منطقة جغرافية محدودة . ويمكن ارساء البناء التاريخي على قواعد اثبت بكثير من السابق اذا كان بوسعنا ان نثبت الاثر الثقافي بالبرهان بدلاً من اعتباره أمراً مسلماً به ، واذا وجهنا اهتماماً كافياً الى التعقيد في الظواهر التي نقارن بعضها بالبعض الآخر. وان مثل هذا البناء، الذي يقوم على مقارنة المؤسسات والعناصر الثقافية الاخرى وعلى ترجمة توزعها المكاني الى بعد زمني ، لا يمثل الا وضعاً محتملاً وليس حقيقة تاريخية ثابتة . ومهما يكن من أمر ، فان الاحتمال التاريخي يشكل وسيلة معينة وليس عقبة في سبيل فهم الاشكال الحالية لثقافة معينة وطريقة ادائها لوظيفتها .

وتفضل طبعاً التحليلات التاريخية التي تستخدم فيها البينات الكتابية او الارخولوجية على تلك التي تستند الى التوزيعات السكانية أو الروايات المتوارثة او الحوادث التي يتذكرها المتقدمون في السن من الرجال والنساء ، مع العلم بأن

حتى هـــذه التحليلات التاريخية لا تبلغ في درجة ثبوتها العلمي مستوى نتائج الابحاث الميدانية المركزة التي يقوم بها عالم أنثروبولوجي مدرب يحصر عمله في مجال معين واضح المعالم وفق برنامج للبحث وضعت خطته بعناية واحكام . ولنا هنا اعتراض آخر على الانتقادات التي توجه ضد أخذ البعد التاريخي بعين الاعتبار .

اننا ننكر وجود الخط الذي كثيراً ما يرسم ليفصل التاريخ عن العلوم . فالتحليل التاريخي لا ينفي امكان التعميمات العلمية ، اذ يستطيع المرء ان يستخلص قواعد عامة من تتبع تطور معتقد أو عرف او مؤسسة بقدر ما يستطيع استخلاصها من التحليل التركيبي لأي من هذه العناصر ، وبناء على الأساس نفسه يمكن بحث الجزئيات في الحالين بذات التفصيل . ولا تنتهي المشكلات التي يعالجها علم الانثروبولوجيا بوصف مفصل لشكل النظام الاجتماعي الذي يتناوله بالبحث او لوظيفته ، حتى ولا بوصف مفصل لتطور طرق المعتقدات الدينية مها كانت الناحيتان ضروريتين لتجميع الحقائق اللازمة لبناء الفرضيات واختبارها من أجل فهم المظاهر المنتظمة في السلوك الانساني والمؤسسات البشرية .

اننا نسلم بان عامل القوة الدينامية يشكل أحد العناصر الاساسية التي تعتمد عليها طريقة المعالجة الثقافية وان بعض علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية يحسبون في ابحاثهم حساب البعد التاريخي؛ على ان معظم ما بحثناه يتلخص في اننا نحتاج، لدى دراسة المجتمعات الافريقية ، الى ان نحسب حساب التغير والاستقرار الثقافيين كما هما الآن ، وكما كانا قبل احتكاك هذه المجتمعات بالاوروبيين .

ومن هذا الموقف الذي اتخذناه نستطيع أن نستخلص عدداً من النتائج ، منها أنه يُرفع من شأن قيمة الدراسات الخاصة بالمجتمعات الافريقية التي لم

تتأثر كثيراً باحتكاكها مع الاوروبيين، وذلك باظهار أهميتها في فهم الاحداث المعاصرة . ولا تشكل مثل هذه الدراسات غاية في ذاتها ، شأنها في ذلك شأن الدراسات الخاصة بالعناصر التقليدية أو العناصر الافريقية الاصيلة في المجتمعات التي تأثرت كثيراً باحتكاكها مع الاوروبيين، وانما هي وسيلة لزيادة فعالية الابحاث العلمية ومدى صلاحها ، وما ذلك الا لأنها تزودنا بخط قاعدي يصلح لان يكون منطلقاً لقياس كل تغير جديد. فبدون التعرف الى التقاليد والمؤسسات والمعتقدات القديمة ، لا نستطيع الاستدلال على مدى التغير الحادث او نوعه الا عن طريق اوصاف الحاضر . أضف الى ذلك ان تقدير الاستجابات للانواع المختلفة من الاثر الثقافي الذي تعرض لها الافريقيون في المدة الاخيرة يساعدنا على النفاذ الى القوى الدينامية للثقافات الافريقية ، تلك القوى التي تعطينا فكرة عما كانت عليه ردود فعل هذه الثقافات حتى في عهود اقدم من العهود الحديثة . وهناك اسباب كثيرة تحملنا على الاعتقاد بأن الوضع الحالي للتغير الثقافي في افريقيا لا ينطوي على ظواهر جديدة الا بالنسبة لتعدد التجديدات والتركيز الذي تتميز به طريقة عرضها . غير أن هذه النقطة قلما تؤخذ بعين الاعتبار ، سواءً كان ذلك في الابحاث العلمية أم في القرارات الادارية .

وتقودنا هذه النقطة الى سؤال صعب يتعلق بالقانون العلمي والتنبؤ . ان ما نلاحظه من تنوع في العرف والعادات والمعتقدات والمؤسسات التي طورها الانسان لا في افريقيا فحسب ، بل في العالم كافة، يجعل مشكلة التنبؤ بالاشكال المستقبلة للثقافات امراً صعباً ، غاية في الصعوبة ، ويصدق هذا القول حتى على الحالات التي تتناول فيها ثقافة واحدة معينة . وسواء كانت هذه التنبؤات خاصة أم عامة ، فانها تنطوي بالضرورة على بعد زمني . فالقوانين الثقافية ، مثلها مثل القوانين الاجتماعية، لا بد ان تتناول عاملي الزمن والمكان كليهما اذا اريد لها ان تكون قابلة للتطبيق على كل الثقافات وعلى كل الازمنة . وفي اعتقادنا أن الجواب عن هذا السؤال انما يكمن ليس في تنبؤ الاشكال ، وانما في

تقرير قوانين العمليات التاريخية . واذا سلمنا بهذا المبدأ ، لم يعد مكان للرأي الخاطىء المضلل الذي ينادي بفصل التاريخ عن العلم ، وهكذا يكتسب البعد التاريخي ، وكذلك دراسة التغير والاستقرار الثقافيين ، أهمية علمية كبرى .

ان التحليلات المتزامنة لمجتمعات فردية تزودنا بالمعطيات الضرورية لصوغ فرضيات جديدة ، ولاختبار الفرضيات القديمة والنظريات التي كانت تلقى قبولاً في السابق . وكان هذا الاختبار للفرضيات ، الذي اجري على صعيد الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ، النصيب الذي اسهمت بـــه الدراسات الانثروبولوجية الاتباعية في العلوم الاجتماعية . فقد لعب دوراً فعّالاً في توكيد أهمية التعلم في فهم السلوك الانساني ، ونقل محور الاهتمام والبحث بعيداً عن الغرائز والمحاولات الرامية الى تصنيف سمات الطبيعة الانسانية ، وكذلك بعيداً عن فكرة الحتمية العنصرية وعن مظاهر عقدة أوديب المتوارثة بيولوجياً . فمعظم الخصائص التي كانت في السابق تعتبر انماطاً فطرية اصبحت اليوم تعتبر مظاهر من السلوك المكتسب يتشربها كل فرد في ثقافته خلال مراحل نموه حتى يبلغ اشده ويصبح عضواً مكتمل النمو في مجتمعه في اطار البنية التي يتخذها ذلك المجتمع . غير أن قبول هذا النصيب الذي أسهم به علم الانثروبولوجيا في العلوم الاجتماعية لم يضعف الاهتمام بالتنبؤات والقوانين التي لا يمكن اثباتها بدراسة مجتمع واحد بمفرده في لحظة زمنية واحدة بمفردها . واذا اريد لهذه الفئة من التعميات الانثروبولوجية أن تكون صحيحة ومعتمدة ، فلا بد من التحري عنها في كلا بعدي الزمان والمكان ، وذلك باستخدام الطرق التاريخية والمقارنة معاً .

مجال البحث

تهدف الفصول الخمسة الاولى الى تزويد القارىء بفكرة عامة عن بعض

أوجه الثقافة في المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى . وكان كاتبوها كلهم قد اجروا ابحاثاً ميدانية في اجزاء مختلفة من افريقيا على الموضوعات التي تناولوها في مقالاتهم ، وها هم هنا يبسطون عرضاً اجمالياً ، وذلك باستخلاص نتائج عامة من الحقائق التي اكتشفوها وبالرجوع الى الابحاث التي كتبت عن موضوعاتهم .

يـلي ذلك ثلاثة فصول تبحث كل منها ثقافة واحدة ككل . ففولر يقوّم درجة التغير في ثقافة شعب من شعوب افريقيا الجنوبية الشرقية ، ويستخدم وثائق تاريخية تتناول عهداً يمتد أربعة قرون . أما سيمون أوتنبرج (Simon Ottenberg) فيحاول الاجابة عن السؤال التالي ، وهو : لماذا أظهر شعب الايبو استعداداً لتقبل التجديدات الاوروبية ؟ وفي محاولته هذه يعتمد أوتنبرج على الابحاث التي كتبت عن هذا الموضوع وكذلك على الابحاث الميدانية التي اجراها بنفسه بين الافيكبو ايبو . وأما شنايدر (Schneider) فيحاول ان يوضح مقاومة التغير في ثقافة تميزت بعقدة « الماشية » ، وان يستخلص نتائج عامة من الابحاث الميدانية التي اجراها بنفسه على شعب الباكوت ليرى مدى انطباقها على مجموعة اكبر من السكان في افريقيا الشرقية .

أما الفصول المتبقية فتتناول ثقافات معينة وتبحث في بعض أوجهها بتحديد أكثر من السابق . وهي ، بالترتيب الذي وردت فيه ، تعالج التنظيم الاجتماعي فالاقتصاد فالدين ، غير ان الكتاب ليس مقسماً الى الأجزاء الفرعية التي تخصص عادة لبحث مثل هذه الموضوعات . ولو أننا فعلنا ذلك ، لبخسنا المواد نفسها حقها ولأسأنا الى الطريقة التي انتهجها الكتّاب في المعالجة ، وهي الطريقة التي تعترف باهمية العلاقات المتبادلة بين العناصر الثقافية المختلفة .

ويهتم ولف (Wolfe) ، في المقام الأول ، بالقوى الدينامية للتركيب

السلالي . ومن الواضح ان هذه الناحية من خصائص التنظيم الاجتماعي ، غير أن الكاتب يتعرض في تحليله للعوامل الاقتصادية والسياسية والدينية ذات العلاقة . ويركز لستاد (Lystad) على التنظيم الاجتماعي فيعالجه بتحديد اكثر من زميله السابق ، ويعود ذلك الى ان هناك خصائص ثقافية اخرى يمكن اعتبارها ، بناء على مخططه التجريبي ، عوامل ثابتة ، وكذلك الحال بالنسبة للموطن الطبيعي والعوامل السكانية ، فنراه يربط في بحثه بين صلة القرابة والزواج من جهة ، وبين عامل خارجي هو السياسة الاستعمارية . أما عرض فوبي أوتنبرج (Phoebe Ottenberg) فتناول الوضع الاقتصادي للنساء ، بينما تناول آمس (Ames) بالبحث الفئات التعاونية العاملة ، وقد عولج كل من القطاعين على اعتبار انه يمثل وحدات اقتصادية واجتماعية في آن واحد ، وبذلك تداخل ميدان الاقتصاد مع ميدان التنظيم الاجتماعي . ومع ان هامند (Hammond) يعنى ، في المقام الاول ، بالمناحي التكنولوجية والاقتصادية ، الا أنه يؤكد أهمية المعتقدات الدينية ودورات الطقوس في التكيف الثقافي ضمن اطار برنامج مخطط للتنمية الاقتصادية واعادة الاستيطان . ويعالج كرستنسن (Christensen) نظام الرهبنة في اطار الوضع والدور مع الأخذ بعين الاعتبار النظرة العالمية الى البناء الديني . أما مسنجر (Messenger) فيركز على المعتقدات الدينية من حيث تأثرها بنشاط الارساليات التبشيرية ، ولكنه يتعرض في الوقت نفسه للعوامل الاقتصادية والسياسية ذات العلاقة .

وسيتضح للقارىء اننا القينا شباكنا في رقعة واسعة ، فقد تناولنا عناصر موزعة على مساحة جغرافية كبيرة ، كما تعرضنا لكثير من الاوجه التي تميز عادة في دراسة الثقافة . فالموضوعات المتعلقة بالتركيب الافريقي الاجتماعي تحتل مكاناً بارزاً ، وقد اضاف اليها بحث دورجان (Dorjahn) بعداً جديداً يختلف كلياً عن الابعاد المعروفة . وفي الوقت نفسه لم نغفل المناحي الانسانية في الثقافة الافريقية ، فقد تعرضنا لها في المقالات المكرسة لبحث شعوب

معينة، وكذلك في الابحاث العامة عن اللغة والفن والموسيقى . ولم نفرد فصولاً خاصة لمعالجة الفنون اللفظية – القصص والامثلة والاحاجي – التي كانت موضع اهتمامنا مـــدة طويلة [١]، مع العلم بأن فولر وكوردويل (Cordwell) وآخرين يعتمدون في بعض استنتاجاتهم على الآداب الشعبية التقليدية . ولا يسعنا الا أن نعبر عن اسفنا لأننا لم نتناول بالبحث الارخولوجيا ولا الانثروبولوجيا الجسمية على الرغم من أهمية هذين الموضوعين لدراسة افريقيا . أما السبب في اغفال هذه الناحية المهمة ، فهو أن جامعة نورث وسترن لم تجر حتى الآن دراسات في هذين الميدانين .

تصميم البحث

تتجه معظم المقالات في هذا المؤلف الى حل مشكلات علمية معينة تقع ضمن مجال القوى الثقافية الدينامية . وتبحث كل منها في عوامل زمانية ومكانية متغيرة وفق مخطط للبحث استخدم دليلاً للدراسات التي اجريت على أساسه ، وقد يشار الى هذا المخطط اما صراحة أو ضمناً .

وكما ذكرنا أعـــلاه ، يعتبر مقـــال فولر أقرب المقالات الى الكتابة

---

١ يستطيع القارىء ان يرجع الى المقالتين العامتين التاليتين اللتين تبحثان في هذا الموضوع :

M. J. Herskovits, «African Literature», Encyclopedia of Literature, ed. J. Shipley (New York: Philosophical Library, 1946), I. 3-6.

R. A. Waterman and W. R. Bascom, « African and New World Negro Folklore»; in Funk and Wagnalls Dictionary of Folklore; Mythology, and Legend, ed. M. Leach (New York: Funk and Wagnalls, 1949), I, 18-24.

التاريخية المألوفة ، وذلك بسبب استخدامه للطريقة التاريخية الاثنية ، مع العلم بأن الجانب الاثنوغرافي في المعالجة يكسب المقال صفة خاصة تميزه عن غيره . ويتركز الاهتمام في مقال جرينبرج على المشكلة الخاصة بتطور الاشكال اللغوية الافريقية ، بينما يدرس كوردويل البيانات التاريخية الاولى بالاضافة الى المكتشفات الارخولوجية ، وذلك من أجل فهم الفن الافريقي : تطوره ومظاهره المعاصرة . ومع ان البعد التاريخي أقل عمقاً في المقالات الاخرى منه في هذين المقالين ، الا أنه لا يقل اهمية في مخططات البحث التي بنيت المقالات على أساسها .

ويعالج مريام (Merriam) ، في بحثه عن الموسيقى الافريقية ، عوامل التمثل الثقافي ، ويوحي التصنيف الذي وضعه للمناطق الموسيقية في افريقيا بوجـــود عدد من المشكلات التاريخية المتنوعة . أما دورجان فيقدم تحليلاً مقارناً للاوضاع السكانية الافريقية ، ويعتبر بحثه محاولة رائدة للاجابة عن سؤال يختص بالقارة الافريقية ككل ويحمل دلالات عميقة من شأنها أن تساعدنا على فهم الكثير من التغييرات الجارية في الحياة الافريقية، وهكذا يقدم لنا هذا المقال خدمة مزدوجة ، فهو يعيننا في فهم آثار العوامل السكانية في نظام تعدد الزوجات للرجل الواحد ، وكذلك في فهم آثار هذا النظام في التركيب السكاني لأي من الشعوب المعنية .

ولمقال ولف فضل ملموس على نظرية النظم القطاعية التي يجري تطويرها الآن على يد علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية . ويعتمد هذا المقال اعتماداً كبيراً على النظرة التاريخية التي تشكل محور المخطط الذي رسمه الكاتب لابحاثه . وعلى الرغم من نقص الوثائق بالنسبة للعهود التاريخية الاولى ، فمن الواضح أن القوى الثقافية الدينامية هي النقطة البؤرية في مجال بحثه عن سلالات نجومبي (Ngombe) ، وأن التوكيد عليها أشد منه على التركيب الثقافي . ويستهل

فوبي اوتنبرج مقاله عن الاوضاع المتغيرة لنساء افكبو ايبو بسؤال له دلالة هامة : ما العوامل التي غيرت نساء ايبو « ما بين ليلة وضحاها وقلبتهن من جماعة من القرويات المسالمات المتعلقات ببيوتهن الى جمهور من الغوغاء يصل عدده الى آلاف النساء ... ترى ما هي الاسباب التي جعلتهن يهاجمن السلطات الادارية بينما وقف رجالهن مكتوفي الايدي والتزموا موقف المتفرجين ؟ » ان هذا الاهتمام بالتغير عبر الزمن يشكل ايضاً عنصراً اساسياً في بحث سيمون اوتنبرج عن الاسس التي تفسر استعداد شعب الايبو لتقبل التجديدات الاوروبية، واتخاذ موقف يتباين وموقف التردد الذي يشير اليه شنايدر عند التحدث عن شعب الباكوت وشعوب افريقيا الشرقية الاخرى . وهذا الاهتمام بالتغير هو أيضاً الاساس الذي يستند اليـــه بحث كرستنسن عن المعتقدات والطقوس الدينية لشعب الفانتي (Fanti) وتحليل مسنجر للطريقة التي استجاب بها دين الاتانج ايبيبو (Anang Ibibio) لضغط الارساليات التبشيرية المسيحية . ويقارن مسنجر بين سلوك ثلاث فئات ذات أعمار مختلفة داخل المجتمع كي يتمكن من تقرير الطريقة التي تم بها التغير ، وهو يستخدم لذلك نمطاً مألوفاً في البحث يرمي الى النزول بالتغير الثقافي من صعيد التجريد الى صعيد الافراد الاحياء المتنافسين .

ان واقع الاستمرار والتغير الذي يميز الثقافة الافريقية واضح في جميع الفصول ، ولكن وضوحه يبرز بشكل يستلفت النظر في التباين الذي نلمسه بـــين مقالي آمس و هامند . فآمس يقترح اساليب لزيادة فعالية الدور الذي تلعبه فئات ولوف (Wolof) للعمـــل التعاوني في بناء مستقبل غامبيا ويستعرض التطورات الماضية لهذه الفئات ، وتراه في بحثه يؤكد المبدأ التالي وهو : يجب ربط التجديدات بالانماط التقليدية اذا اريد لها أن تلقى قبولاً وان تصبح جزءاً من الارث الثقافي الذي ينتقل الى أجيال المستقبل . أما هامند فيبين كيف ان المحاولة الرامية الى بعث المؤسسات الافريقية الثقافية وادامتها

قد اثارت مشكلات في وجه الموظفين الاداريين الفرنسيين ، حتى في الاوقات التي كانت فيها سياستهم تستهدف التخفيف من مشكلة التكيف الثقافي .

ويبـــدو لأول وهلة ان هناك تناقضاً بين موقفي آمس و هامند ، فالأول يوكد اهمية الاستمرار الثقافي ، بينما يوكـــد الثاني الطبيعة الدينامية للثقافة . غير أن كلا النوعين من الدراسات يوضح المبادىء الثقافية الاساسية التي ربما تمادى علماء الانثروبولوجيا في اعتبارها من القضايا المسلم بها أو ، على أقل تقدير ، لم يوكدوها توكيداً كافياً في اتصالاتهم خارج نطـــاق ابحاثهم الاختصاصية . ويبدو أن المشكلة التي جابهها الاداريون الفرنسيون نشأت من استخفافهم لا بأهمية الاستمرار الثقافي ، وانما بأهمية التغير الثقافي ، على الرغم من أنهم حاولوا أن يستحثوا التغير عن طريق البرنامج الذي وضعوه للتنمية الاقتصادية . وأهم من هذا كله هو أنهم، على ما يبدو، لم يستوعبوا تماماً العلاقات المعقدة بين الاوجه المختلفة للثقافة ولا المبدأ القائل بأن التغييرات في احد الاوجه قد يكون لها أثر غير متوقع ، أو ربما غير مرغوب ، في الاوجه الأخرى ، ذلك لأن الثقافات ، كما هو معروف ، لا تكون ساكنة أبداً حتى في الحالات التي تكون فيها منعزلة عن الثقافات الاخرى ، ومن المستحيل تغيير جزء من الثقافة دون ان تتأثر الاجزاء الأخرى .

وتتضح طبيعة الخطة المتبعة في البحث وكيفية ضبط العوامل المتغيرة ، على اشد ما يكون عليـــه الوضوح ، في الدراسات التي أجراها هامند و لستاد . فأما الاول فيتناول فريقين من قطاع واحد من مجتمع الموسي (Mossi) : فريق اعيد توطينه وفق مشروع كبير للتطوير الزراعي تشرف عليه الحكومة، وآخر ظل في منطقته الاصلية وبذلك امكن اتخاذه اساساً لضبط المقارنة بين الفريقين. ويمكن التعرف الى التغييرات الثقافية بمقارنة حياة الفريق الذي هاجر الى بيئة جديدة في منطقة النيجر الادارية بحياة الفريق الذي ظل يقيم في موطنه الاصلي.

وأما هامند فيتعرض ايضاً لاولئك الذين عادوا الى منطقتهم الاصلية بعد ان اشتركوا في المشروع ويبين كيف انهم تركوا أثراً في ثقافة الموسي التقليدية . ومن الواضح ان هذه الدراسة في تصميمها ، تؤدي خدمة منهجية ذات قيمة كبيرة ، هذا بصرف النظر عن الدلالات النظرية للمكتشفات التي حققتها هذه الدراسة وعلاقتها بالمشكلات العملية الخـــاصة بالتنمية الاقتصادية في أماكن أخرى من افريقيا .

ويقارن لستاد شعبين يشتركان في أسس تاريخية وثقافية واحدة ويدرسها بالنسبة للأثر الذي احدثه فيهما عامل متغير مستقل هو « السياسة الاستعمارية » . ويتبين من دراسته ان المؤسسات الاجتماعية تعتبر عوامل متغيرة مرتبطة بغيرها ، غير أن انموذج بحثه يمكن تطبيقه بصورة مماثلة على تحليل الاوجه الاخرى للثقافة . ويمكن تطوير هـــذا الانموذج لأن شعب الاشانتي (Ashanti) الذي عاش تحت سيطرة البريطانيين ، وشعب الاجني (Agni) الذي عاش تحت سيطرة الفرنسيين ، يلتقيان في أحد العوامل الثابتة وهو : « الثقافة المشتركة التي سبقت احتكاكها بالاوروبيين » . وتكتسب دراسة لستاد اهمية اضافية بوصفها تصميماً للبحث لانه يمكن تطبيقها على أوضاع كثيرة أخرى . ففي جميع ارجاء افريقيا اقيمت حواجز سياسية كان من نتيجتها ان قسمت الوحدات العنصرية الى اجزاء اضطر كل منها الى تكييف طريقة حياته وفق متطلبات السياسة الحكومية التي اختلفت من قطر لآخر . وان مثل هذه الدراسات ، بالاضافة الى اهميتها العلمية ، لها دلالات عملية في غاية الاهمية بالنسبة لحل التوتر الناشيء من اشتداد تيار الحركات الوطنية في افريقيا ، ذلك التوتر الذي سبق ان احتل مكان الصدارة في توجو والكاميرون.

ويتضح من وجهة نظر الطريقة العلمية أن المعالجة التي تحسب حساب بعدي الزمن والمكان انما تستدعي تصميات في البحث يمكن بوساطتها السيطرة على

عوامل متغيرة بطريقة تعتبر ضرورية لاختبار فرضيات معينة والتحقق من صحة التعميات التي نتوصل اليها . وفي دراسة الانسان لا يستطيع المراقب ان يتحكم بالعوامل المتغيرة كما يتحكم بها في التجارب الطبيعية والكيميائية التي يجريها في المختبر . ولما كان الموضوع الذي تتناوله دراسة السلوك الانساني بالبحث هو الانسان وليس الذرات او العناصر ، نرى الدارس هنا يجابه عند احدى النقاط في سياق ابحاثه حواجز اجتماعية تحول دون قيام الظروف المناسبة لممارسة تجاربه بنفسه . وكما هي الحال بالنسبة لعالم الفلك وعالم الجيولوجيا اللذين يدرسان ظواهر لا يستطيعان التحكم بها ، يعمد عالم الانثروبولوجيا الى حل مشكلاته بتحليل المعطيات كما تبدو له . وعليه ان يسعى الى معرفة الاوضاع التي لها علاقة بالمشكلة التي يرغب في دراستها والتي تتطور بمختلف ابعادها الزمانية والمكانية ، ثم عليه ان يصمم انموذجاً للبحث يستطيع بوساطته ان يختبر الفرضيات او يجيز التعميات .

وهنا تبرز أهمية افريقيا في الدراسات العلمية عن الانسان . ففي افريقيا انبثقت اوضاع كثيرة مختلفة من شبكة الروافد التي تشكل في مجموعها تيار التاريخ . وهذا هو السبب الرئيسي الذي من أجله استهوت الدراسات الافريقية جميع الذين اسهموا في اعداد هذا الكتاب ، وذلك بالاضافة الى ما تنطوي عليه افريقيا من تحد عملي بالنسبة لمشكلة التكيف العالمي . وقد سعى جميع كتابنا في مقالاتهم الى زيادة مجموعة المعطيات المتوافرة وتوسيع نطاق الابحاث النظرية . وتمثل افريقيا مختبراً فيه موارد لا حصر لها ، وكلها ضرورية لتحليل السلوك الانساني تحليلاً علمياً . ونحن الذين عملنا في هذا المختبر واثقون من ان هناك دروساً هامة كثيرة يمكن تعلمها من افريقيا — ولا تقتصر اهمية هـــذه الدروس على افريقيا ، وانما تتعداها الى الانسانية كافة .

٢ افريقيا كمنطقة لغوية

جوزيف هـ . جرينبرج

تعتبر افريقيا ، من الناحية اللغوية ، من أشد المناطق تعقيداً في العالم ، وربما لم ينافسها في هـذا المجال الا سكان امريكا الجنوبية الاصليون وسكان غينيا الجديدة . ويقدر عدد اللغات في القارة عادة بثمانمائة لغة ، غير ان هذا التقدير أقل من الواقع ، لا ريب في ذلك . ولعل أول سؤال يتبادر الى ذهننا حين نجابه هذا التعدد الغريب في الالسن هو السؤال التاريخي التالي : « كيف ظهر مثل هذا التنوع اللغوي في القارة ؟ » وللاجابة عن هذا السؤال درجت العادة على تصنيف القارة الى أسر لغوية ، تنفصل كل منها عن الاخرى وتتألف من أشكال من الكلام انحدرت من لغة اصلية مشتركة وتطورت على مر الزمن الى لغات متميزة . واذا صح هذا التصنيف فانه سيساعدنا على التوصل الى قرار بشأن عدد من الاسئلة نذكر منها بوجه خاص السؤال التالي : « هل التنوع الحالي في اللغات حديث العهد ، اي هل أتى على افريقيا حين من الدهر — ليس موغلاً جداً في القدم — كانت فيه أقوامها تتكلم لغة أصلية واحدة ، أم هل نأخذ بالرأي القائل بوجود نمط اكثر تعقيداً ، أي هل استوطنت افريقيا في عهودها المختلفة موجات

منفصلة كانت كل منها تتكلم لغة تختلف عن الاخرى ؟ » والجدير بالذكر انه لا توجـــد وثائق كتابية تعود الى اي من العهود القديمة ، وينطبق هذا القول على معظم اجزاء افريقيا خارج نطاق الساحل الشمالي ، أضف الى ذلك ان المعطيات الارخولوجية شحيحة جداً ، ولذا كان لا بد من ان تقع على عاتق علماء اللغة مهمة اماطة اللثام عن تاريخ القارة الافريقية عبر آلاف السنين لم نعرف عنها الا النزر اليسير من المعلومات .

هناك عيوب اساسية متشابهة تعاني منها التصنيفات اللغوية التي تبناها العلماء على فترات متعاقبة ، منذ المحاولات الأولى التي قام بها لبسيوس (Lepsius) وموبلر (Mueller) حتى احدث التصانيف عهداً وهي التي ترتكز في المقـــام الأول على جهود ماينهوف (Meinhof) ووسترمان (Westermann) . وتمثل هذه التصنيفات عمليات تركيبية كبيرة حاولت، بأي ثمن، انقاص عدد الفصائل اللغوية المتميزة في افريقيا ، وذلك تمشياً مع نظرية بسيطة نسبياً تتعلق بالبناء الشعبي والعنصري للقارة . وباستثناء حالات قليلة ، لم يقدم اصحاب هـــذه التصنيفات بينات ملموسة لاقامة الدليل على صحتها ، وهكذا بنيت معظم هذه التصنيفات على مجرد الزعم والافتراض . وأهم من ذلك كله هو ضعف الاهتمام الذي وجه الى تلك الانواع الخاصة من المشابه التي تساعدنا على التثبت من وجود لغة أصلية مشتركة .

ففي تصنيف ماينهوف – وسترمان ، مثلاً ، اختلطت الظواهر اللغوية الدالة على روابط تاريخية حقيقية ، بشكل معقد مربك ، مع الاعتبارات المبنية على الفرضية القائلة بوجود تعاقب في انواع اللغات ، وهي فرضية تعكس نظرية في التطور اللغوي تقادم عليها العهد وتعتبر الآن ابسط من أن تفسر المشكلة . وبموجب هذا التتابع النوعي ، صورت لغات « العنصر الزنجي الحق » ، أي اللغات التي صنفت مـــع النوع السوداني ، كما لو أنها تمتاز بتركيب يفوق سائر

التراكيب اللغوية الاخرى في بساطته وبدائيته وانعزاله ، أما اللغات التي سبقت غيرها في القارة الافريقية في تطور تراكيبها فقد تطلبت افتراض وجود فصيلة لغوية حاميّة تمتاز بكثرة حركات الاعراب واعتماد نهايات الكلمات في تقرير التذكير والتأنيث ووفرة الالفاظ الدالة على الماشية والنزعـــة الى الفتوحات العسكرية .

أما الاشياء اللازمة لتقرير الأصل التاريخي المشترك بين اللغات ، فهذا أمر ليس من العسير استيعابه ، وهو لا يحتاج الى تدريب خاص في علم اللغة . فكل شكل يحمل معنى في أية لغة من اللغات له وجه مزدوج ، سواء كان هذا الشكل أحد المفردات التي نجدها في المعاجم ككلمتي « house » (بيت) و « run » (ركض) باللغة الانجليزية او لفظاً نحوياً او صرفياً كالمقطع « er » الدال على التفضيل في النعوت الانجليزية ، فهو من ناحية ، يمثل تعاقباً معيناً في الاصوات ، ويدل ، من ناحية أخرى ، على معنى مميز . وحين نقارن اللغات نجد بعض المشابه في الصوت والمعنى كليهما . فالاشكال الالمانية ، مثلاً ، التي تقابل الاشكال الانجليزية المذكورة أعلاه هي : « Haus » و « renn (en) » و « er » . وهناك طبعاً اصوات مختلفة تدل على معان متشابهة (فمثلاً يدل الصوت « door » باللغة الانجليزية و « باب » باللغة العربية على المعنى « باب ») ، كما ان هناك اصواتاً متشابهة تدل على معان مختلفة سواء في اشكال معينة أو في تراكيب عامة (فمثلاً كلمة « egg » التي تعني « بيضة » باللغة الانجليزية وكلمة « ég » التي تعني « سماء » باللغة الهنغارية تلفظان بطريقة تكاد تكون متشابهة ، كما اننا نجد اللفظ « th » (ذ) في كل من اللغتين الانجليزية والعربية الفصحى) .

واذا ما اقتصرت المشابه على المعنى فقط او على الصوت فقط ، فاغلب الظن ان المنطق السليم العادي لن يقبل ذلك بينة تقيم الدليل ، من قريب او بعيد ، على وجود روابط تاريخية مشتركة . فعدد الاصوات الممكنة محدود ، ومن

الواضح ان وجود اصوات متشابهة بعض الشيء أو اصوات متماثلة تماماً في لغات مختلفة لا يثبت شيئاً الا اذا كانت الاصوات تكوّن اشكالاً لها معان متشابهة . وقد يبدو لنا عيب مماثل اذا عكسنا الافتراض وقلنا : « من البينات التي تقيم الدليل على وجود علاقة تاريخية بين اللغتين الانجليزية والتركية هي ان يكون في كل منهما كلمة تدل على « الماء » ، غير ان هذه الكلمة باللغة الانجليزية هي « water » ، وباللغة التركية « su » . واذا كانت الكلمة تشير الى شيء لا نتوقع، كما هي الحال بالنسبة للماء ، ان نجد له مصطلحاً في كل لغة ، فان وجود تشابه في المعنى فقط (مثلاً كلمة « typewriter » باللغة الانجليزية و «Schreibmaschine » باللغة الالمانية ، وكلتاهما تعني آلة طابعة) ، يعتبر نتيجة لعوامل تاريخية ، كاختراع الآلة الطابعة وانتشارها في منطقة ثقافية واحدة (في هذه الحالة اوروبا الغربية) . بيد أنه من الواضح هنا ان مجرد اشتراك المصطلحين في معنى واحد ليس نتيجة لانحدار اللغتين من أصل مشترك . وقد نجد احياناً تشابهاً في كلا الصوت والمعنى ، كما هي الحال في كلمة « telephone » باللغة الانجليزية وكلمة « Telefon» باللغة الالمانية، غير ان حالات كهذه تنتج عادة من الاقتباس وليس من انحدار اللغتين من أصل مشترك .

وقد يبدو كل ذلك واضحاً وبسيطاً جداً حتى انه يكاد لا يستحق التنويه به. غير أننا ، حين نقارن اللغات ، قد لا نقول ان لغتين – مثلاً – تجمعهما روابط مشتركة لأن في كل منهما كلمة تدل على « الماء » ، بل نشير ، عوضاً عن ذلك ، الى ان التذكير والتأنيث في كل منهما يعتمدان على علامات نحوية ، وكل ما يعنيه ذلك هو ان فيهما اشكالاً تدل على « المذكر » واشكالاً اخرى تدل على « المؤنث » ، وبدلاً من ان نستند في حجتنا الى اشتراك لغتين في صوت واحد كصوت « ذ » – مثلاً – ، قد نقول ان اللغتين تتشابهان في نظام النبرات الصوتية . واذا فعلنا ذلك ، فان حجتنا تبدو اوقع اثراً من الحجج السابقة ، رغم انها تظل مماثلة لها في جوهرها طالما ان المشابه تتناول الاصوات دون المعاني

او المعاني دون الاصوات . غير ان هناك أسراً لغوية ، كالسودانية والحامية القديمة، تم تعريفها في كل نواحيها تقريباً بناء على معايير كهذه لا صلة لها بالمشكلة، وقد احتوت هذه الأسر على مزيج من اللغات التي ظهرت بينها مشابه صوتية — معنوية في بعض المفردات الاساسية والعناصر الصرفية والنحوية ، وفي بعض الحالات كانت هنالك علاقة حقيقية بين هذه المفردات والعناصر ، وفي البعض الآخر لم توجد أية علاقة حقيقية متبادلة بينها .

الاسر اللغوية في افريقيا

لقد بني التصنيف الذي سنوجزه هنا على استعراض لجملة البينات الافريقية التي لم تعتمد فيها الا المعايير ذات العلاقة على ضوء المبادىء التي تقدم بحثها اعلاه[١] . وبناء على خطة التصنيف هـــذه ، هناك خمس أسر لغوية متميزة في القارة الافريقية ، ولهذه الاسر اهمية كبيرة ، فقد كانت تشغل ٩٨ في المائة من مجموع المساحة والسكان قبل قيام الاحتكاك بالاوروبيين . وهذه الأسر هي : النيجر — كونغو ، والأفروأسيوية ، والماكروسودانية ، والصحراوية الوسطى، والكليك . وبالاضافة الى ذلك هنالك سبع فئات من اللغات او سبع لغات فردية تشغل مناطق صغيرة نسبياً وهي : السونجهاي ، والمابان ، والفور ، والكومان، والكوردوفانيان ، والتاميتيان ، والنيانجيا ، وبذلك يصبح مجموع الأسر اللغوية ١٢ لغة .

---

١ يجد القارىء عرضاً مفصلاً للبينات التي يستند اليها هذا التصنيف في كتاب « دراسات في التصنيف اللغوي الافريقي » .

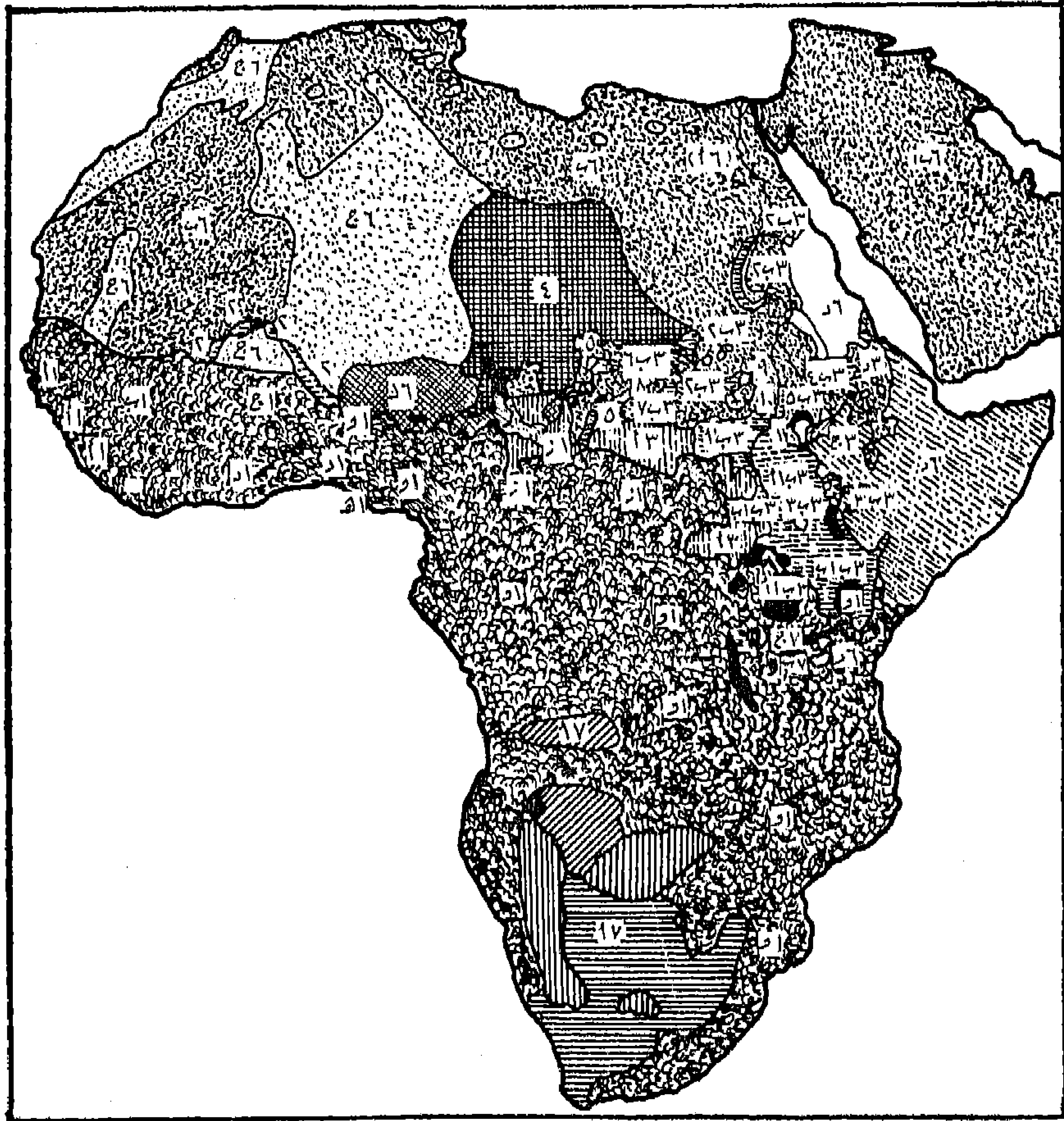
« Studies in African Linguistic Classification » (New Haven: Compass Publishing Co., 1955).

وتحتل أسرة النيجر – كونغو اللغوية منطقة مترامية الاطراف، وتضم عدة مئات من اللغات تنتشر في معظم ارجاء غرب افريقيا الوسطى والجنوبية . ويمكن تقسيمها الى سبع فصائل فرعية هي : الاطلسية الغربية ، والماندينجو ، والجور ، والكوا ، والايجو ، والوسطى، والاداماوا الشرقية .

وتضم الفصيلة الاطلسية الغربية لغة الفولاني التي ثار حولها جدل كبير . ولن نبتعد عن جادة الصواب اذا قلنا انه ليس من الممكن بعد اليوم ان نتبنى جدياً نظريةماينهوف القائلة بان لغة الفولاني تنتمي الى مجموعة اللغات الحامية . فان اشد اللغات قرابة للغة الفولاني هي : السرير – سن ، والولوف ، والسرير – نونو ، والكونياجي ، وهـــذه جميعاً تؤلف فئة متميزة داخل نطاق الفصيلة الاطلسية الغربية .

وتشكل فصيلتا الماندينجو والجور مجموعتين لغويتين واضحتين نسبياً ، ولم يثر حولها جدل كبير . وتعتبر «الكوا» فصيلة لغوية هامة تمتد من ليبريا ، حيث تنتشر لغات «الكرو»، حتى الايدو (البيني) واليالا أو مجموعة الايدوما في جنوب شرق نيجيرية . أما مجموعات الايبو، والتوي واليوروبا فتنتمي كلها الى فصيلة الكوا وكذلك الى بقايا لغات التوجو ، وكانت في السابق تصنف في فرع مستقل. وأما الايجو فهي لغة جنوب شرق نيجيرية ، وهي تشكل مجموعة قائمة بذاتها .

وتتألف المجموعة الوسطى من أسرة النيجر – كونغو اللغوية ، في المقام الاول ، من اللغات المنتشرة في نيجيرية ، ومن الفصائل المتفرعة عن مجموعة لغات البانتو الواسعة الانتشار . وترتبط لغة البانتو – ضمن نطاق هذه الفصيلة الفرعية الوسطى – بعلاقات وثيقة مع التيف، والباتو ، والندورو ، والبيتاري، والمامبيلا والجراوا .



الاسر اللغوية في افريقيا

١ - النيجر - كونغو
أ) الأطلسية الغربية
ب) الماندنجو
ج) الجور
د) الكوا
هـ) الايجو
و) الفرع الأوسط
ز) الادامادا الشرقية
٢ - السونجهاي
٣ - الماكروسودانية
أ) السودانية الوسطى
ب) السودانية الشرقية
١ - الفرع الجنوبي
(أ) النيلوتيكية
(ب) البحيرات الكبرى
٢ - النوبية
٣ - البيرديدنجا
٤ - البارتا
٥ - التابي
٦ - المراريت
٧ - الداجو
ج) البرتا
د) الكوماما

٤ - الصحراوية الوسطى
٥ - المابان
٦ - الأفروآسيوية
أ) المصرية القديمة
ب) السامية
ج) البربرية
د) الكوشيتية
هـ) التشاد
٧ - الكليك
أ) الخويانية
ب) الساندوي
ج) الهاتسا
الجموعة الشمالية
الجموعة الوسطى
الجموعة الجنوبية
٨ - الفور
٩ - التامينيات
١٠ - الكوردوفانيان
١١ - الكومان
١٢ - النيانجيا

وتضم مجموعة الاداماوا الشرقية لغات كثيرة في شرق نيجيرية والكاميرون لا نعرف عنها الا القليل ، وتضم كذلك بعض اللغات في اقصى الشرق كالازاندي والسانجو .

أما الأسرة الافروأسيوية فهي ، كأسرة النيجر – كونغو ، تحتل مساحة واسعة الارجاء ، اذ تنتشر في جميع مناطق افريقيا الشمالية ، والاجزاء المجاورة لها من آسيا ، ومنطقة القرن في شرق افريقيا ، ومنطقة واسعة بالقرب من بحيرة تشاد . وتتألف هذه الاسرة من خمسة فروع هي : البربري ، والكوشيتي ، والسامي ، والمصري القديم (منقرض) ، وفرع تشاد .

وربما كانت فصيلة تشاد الفرعية تشتمل على زهاء مائة لغة توجد معظمها في المناطق الشمالية من نيجيرية والكاميرون . وأشهر لغة في هذه المجموعة هي الهوسا ، ولعلها تأتي بعد اللغة العربية من حيث عدد السكان الذين يتكلمونها ، فهي شائعة الاستعمال بوصفها لغة تجارية دارجة في غرب افريقيا .

وتقابل الاسرة الافروأسيوية بوجه عام اللغات التي يشملها ما يعرف عادة بمصطلح « المجموعة الحامية – السامية » . وكان يلجأ في الماضي الى استعمال مصطلح « اللغات الحامية » ليشمل جميع الفروع غير السامية ، غير ان هذا المصطلح في الواقع ، لا يمثل كياناً لغوياً حقيقياً ، وقد هجر في التصنيف الحالي نظراً للملابسات الخطيرة التي سببها استعماله في علم الانثروبولوجيا الجسمية والثقافة والتاريخ .

وتشكل الاسرة الماكروسودانية مجموعة كبيرة اخرى تحتشد في منطقة خط تقسيم المياه في كونغو – النيل ، وتمتد شرقاً الى اعالي النيل والقسم الشمالي من اقليم البحيرات الكبرى في شرق افريقيا . وتتألف هذه المجموعة من أربعة فروع

هي : السوداني الشرقي ، والسوداني الاوسط ، والكوماما ، والبرتا . ويضم الفرع السوداني الشرقي النوبا ، واللغات النيلية ، وما اصطلح على تسميته باللغات النيلية – الحامية (الماساي ، والباري ، الخ) . ويشتمل الفرع السوداني الاوسط على عدد من اللغات واللهجات نذكر منها لهجات السارا قرب بحيرة تشاد ، ولغة المانجبيتو ، وفصيلة المورو – مادي الفرعية . أما الكوماما فهي لغة الاجزاء الشمالية الشرقية من الحبشة ، بينما يطلق مصطلح « برتا » على عدد صغير من اللغات المتناثرة على الحدود السودانية الحبشية .

وتحتل الاسرة الصحراوية الوسطى منطقة كبيرة شمال بحيرة تشاد وشرقها وقرب البحيرة نفسها ، غير ان كثافة السكان المستقرين في هذه المنطقة قليلة على وجـــه الاجمال . وتضم هذه الاسرة الفروع التالية : الكانوري ، والتيدا ، والزغاوا .

وتشمل اسرة الكليك قبائل الهوتنتوت والفئات السكانية المختلفة من قبائل البوشمن المنتشرة في جنوب غرب افريقيا ، وكذلك اشكال الكلام عند الهاتسا والسنداوي في افريقيا الشرقية في مناطق شمالية بعيـــدة عن المنطقة الجنوبية الغربية . وهنا ايضاً لم تعد نظرية ماينهوف تلقى تأييداً جدياً في الوقت الحاضر، وهي النظرية القائلة بوجود رابطة بين لغة الهوتنتوت واللغات الحامية . فلغة الهوتنتوت ترتبط ارتباطاً وثيقاً بلغات البوشمن في النارون والآون ، وتدخل في نطاق فرع اوسع بكثير هو فرع الخويسان من المجموعة الكاملة لأسرة الكليك .

وبالاضافة الى الاثنتي عشرة أسرة التي عددناها اعلاه ، هناك لغة الملاجاسي، وهي احدى لغات الملايو – بولينيزيا ، وينتشر استعمالها في جزيرة مدغشقر . أما الميرويتيك فهي لغة منقرضة من ثقافة الميروي التي تأثرت بالثقافة المصرية

وازدهرت في العهود القديمة في منطقة النيل الابيض والنيل الازرق ، غير أن المعلومات التي توافرت لدينا عنها من الآثار الكتابية المنقوشة ناقصة جداً ، ويبدو انها تشكل لغة مستقلة .

اصل البانتو

يتضح من هذا العرض ان التنوع اللغوي الحالي لا يمكن رده الى اصل واحد، ويتضح كذلك ان افريقيا كانت مسرحاً لتاريخ معقد من حركات الاستيطان التي امتدت حقبة طويلة جداً . على ان ذلك يجب ان لا يبعث على الاستغراب . فافريقيا ، بناء على البينات المتوافرة لدينا من علم الحفريات ، كانت من مواطن أشكال الانسان الاول ، وهي تنافس آسيا في احتمال كونها مهد اقدم اشكال الانسان . وان بعض التفاصيل المتعلقة بهذا التطور التاريخي الطويل والمنوع يمكن ، بالطبع ، استخلاصها من تصنيف اللغات الذي اوجزناه في هذا المقال . ومن المشكلات البارزة تقرير الوطن الاصلي لفئة البانتو الكبيرة التي تضم لغات وثيقة الترابط والتي تكاد تحتل الثلث الجنوبي من القارة بأسره . ومن المعروف ان البانتو تنتسب الى الفرع الاوسط من أسرة النيجر — كونغو وان اللغات الاخرى الداخلة في هذا الفرع تستعمل كلها في نيجيرية والكاميرون ، وهاتان الحقيقتان من الاسباب القوية التي تحملنا على الاعتقاد بان هذه المنطقة العامة كانت الوطن الاصلي للبانتو . ومما يلقي ضوءاً أشد على هذه الفرضية ويزيد من احتمال صحتها العلاقة الخاصة بين البانتو ، ضمن نطاق الفئة الوسطى ، وبين لغات التيف ، والباتو ، والندورو ، والبتاري ، والمامبيلا ، والجراوا . ولما كانت هذه الشعوب جميعاً تعيش في منطقة محدودة — نسبياً — قرب وادي « البنيو » الاوسط ، فان الدلائل تشير بقوة الى ان هذا الاقليم المعين هو نقطة المنشأ التي هاجرت منها قبائل البانتو الى المناطق الاخرى . ويقدر ان هذا المجتمع الاصلي لقبائل البانتو كان لا يزال يتكلم لغة موحدة في عهد يعود الى ما قبل الفين

وخمسمائة سنة تقريباً [٢] . أما الفرضية القائلة بان قبائل البانتو انتشرت اولاً في منطقة الغابات الماطرة في الكونغو ، ومن ثم في شرق وجنوب افريقيا في ذلك الزمن الحديث العهد نسبياً ، فهي تنسجم مع البيانات الارخولوجية والحفرية وتوحي بان الاقوام التي سكنت هذه المنطقة قبل البانتو كانت من فصائل البوشمن والاقزام .

أما الرأي الذي ساد حتى اليوم فهو ان الوطن الاصلي لقبائل البانتو هو منطقة البحيرات الكبرى في شرق افريقيا (وكان لهذا الرأي انصار اقوياء من مثل السير هاري جونستون) [٣] . والحجة التي يتذرع بها انصار هذا الرأي هي ان لغات البانتو في منطقة بحيرات افريقيا الشرقية أكثر بدائية في نوعها من لغات البانتو الاخرى . ويعتقد ان المقصود هنا هو أن التغير الذي تعرضت له هذه اللغات ، قياساً الى لغة البانتو الأم ، كان اقل منه في حالة اللغات الاخرى من الفصيلة نفسها. غير ان الدراسات المقارنة في العلوم اللغوية لا تقر حججاً من هذا النوع . ويتبين عادة ، عند امعان النظر في هذه الفرضيات ، أنه لم تلاحظ الا بعض الاستعمالات القديمة المهجورة التي تستلفت النظر ، بينما أهملت الاستعمالات الجديدة . ويبدو اننا نتوقع ان نجد في مجموعة من اللغات المنحدرة

---

٢ تتصل الطريقة المستخدمة في التقدير بالعلم الخاص بالترتيب الزمني للغات ، وبحسب هذه الطريقة يجري تقدير تواريخ انفصال اللغات التي تنتمي الى أصل واحد على أساس نسبة المفردات الاساسية المشتركة . وهناك عرض مناسب لهذه النظرية في كتاب :

« The Basis of Glottochronology », Language, XXIX (1953), 113-27. تأليف : R. B. Lees .

٣ راجع كتابه المشهور :

« A Comparative Study of the Bantu and Semi-Bantu Languages », (Oxford: Clarendon Press, 1919-22).

من أصل واحد تغييرات متماثلة في الدرجة تقريباً بالقياس الى اللغة الاصلية الأم. حتى لو افترضنا ان لغات منطقة البحيرات الكبرى تضم استعمالات قديمة اكثر من غيرها ، فان ذلك لا يعني ، بأي حال من الاحوال ، ان هذه المنطقة هي بالضرورة الوطن الأصلي لقبائل البانتو. واذا طبقنا هذه الطريقة في الاستدلال على اللغات المشتقة من اللغة اللاتينية ، فان ذلك قد يفضي بنا الى القول بان اللغة اللاتينية قد نشأت في الاصل في جزيرة سردينيا حيث نلاحظ بوضوح استمرار استعمال بعض المصطلحات القديمة المهجورة . ومن المؤكد ان هذه الطريقة في الاستدلال لن تفضي الى القول بان اللغة اللاتينية نشأت في الاصل في روما .

ومن جهة اخرى لا نستطيع ان ننكر قوة الحجة القائمة على أساس المواقع الجغرافية للغات التي تنحدر من أصل واحد والتي يرتبط بعضها بالبعض الآخر باوثق العلاقات النشوئية . ولعل لنا في اللغة الانجليزية مثلاً مناسباً يساعدنا على ايضاح هذه النقطة . فاذا لم تتوافر الوثائق التاريخية الكتابية ، كيف يمكن للمرء ان يقرر ما اذا كانت امريكا الشمالية ، او جنوب افريقيا ، أو استراليا ، أو الجزر البريطانية ، هي الوطن الاصلي المحتمل للغة الانجليزية ؟ ان اقرب اللغات صلة الى اللغة الانجليزية هي اللغة الفريزية التي تتكلمها فئة صغيرة من السكان تمتهن صيد الاسماك على الساحل الهولندي . ويلي هذه في درجة القرابة المجموعة الجرمانية الموجودة في أوروبا الشمالية . ونضيف الى ذلك ان سائر لغات الأسرة الهندوأوروبية ، التي تشكل المجموعة الجرمانية فرعاً منها ، تنتشر في منطقة مجاورة في أوروبا وغرب آسيا . وهكذا نجد ان كل خطوة من هذه الخطوات ترجح كفة الجزر البريطانية على المناطق الاخرى المحتملة . وعلى نحو مماثل تشير صلات البانتو اولاً الى منطقة البنيو الوسطى ، ومن ثم الى المجموعة الوسطى من أسرة النيجر – كونغو في نيجيرية والى الكاميرون ، واخيراً الى سائر فروع أسرة النيجر – كونغو التي يتمركز توزيعها في غرب افريقيا ، وليس في شرقها .

ولم تكن نظرية البحيرات الكبرى بشأن منابت البانتو – بحسب رأي بعض انصارها على أقل تقدير – الا مظهراً واحداً من اتجاه عام يرمي في الواقع، في أكثر اشكاله تطرفاً، الى اسناد جميع الاحداث الاصلية في التاريخ الافريقي، الى عوامل حافزة تتصل بغزوات الاجناس البيضاء المتفوقة، سامية كانت ام حامية، والاثر الذي احدثته هذه في السكان الزنوج الاصليين الذين لم تلعب ثقافتهم، في رأي انصار هذا الاتجاه، الا دوراً سلبياً منفعلاً. وهكذا فان لغات البانتو، بحسب احد آراء انصار هذا الاتجاه، نشأت في منطقة البحيرات الكبرى نتيجة لاحتكاك بين مجموعة الزنوج الاصليين الذين كانوا يتكلمون السودانية وبين أحد الشعوب الحامية [4]. فمن الناحية العنصرية، اذن، ترى هذه النظرية ان معظم سكان افريقيا جنوب الصحراء الكبرى ينحدرون، باستثناء فئة صغيرة نسبياً من زنوج الغابات في غرب افريقيا، من مزيج من الشعوب ضم العنصرين السامي والحامي بنسب متفاوتة.

أما الجانب اللغوي الذي يقابل هذه النظرية، فقد مثله التوسع الكبير في استعمال المصطلح «حامي» باعتباره مصطلحاً لغوياً. والواقع ان الجانب العنصري من النظرية الحامية تأثر كثيراً باستخدامه في التصنيف اللغوي السابق تاريخياً. ونجد اوسع استعمال لغوي للمصطلح «حامي» في كتابات كارلماينهوف [5].

---

٤ قارن ذلك بالعبارة التالية لكارل ماينهوف التي وردت في الصفحة الثانية من كتابه :

(Hamburg: L. & R. Friederichsen, 1912) «Die Sprachen der Hamiten».

«يمكن وصف البانتو بانها لغة مركبة تنحدر من أب حامي وأم زنجية».

٥ يكثر استعمال هذا المصطلح بوجه خاص في كتابه :

«Die Sprachen der Hamiten».

فهو يصنف في فئة اللغات الحامية اللغات التالية : الفولاني والهوسا واللغات الاخرى في غرب افريقيا ، والهوتنتوت في جنوب افريقيا ، والماساي والناندي ولغات الشعوب الاخرى التي تعنى بالماشية والتي تنتمي الى ما يسمى فصيلة النيلو — حامية في شرق افريقيا ، كل هذا بالاضافة الى اللغات التي اتفق عامة على انها تنتمي الى المجموعة الحامية من مثل لغة البربر واللغة المصرية القديمة واللغة الكوشيتية في افريقيا الشرقية . وهناك كتّاب آخرون يتفقون معي في الرأي ويشيرون الى نقاط الضعف في الحجج التي استند اليها ماينهوف لدعم رأيه القائل بانتماء لغتي الفولاني والهوتنتوت الى الاسرة الحامية . أما المجموعة النيلو — حامية فلا تزال مثاراً لبعض الجدل ، غير ان الكتّاب جميعاً متفقون على انها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمجموعة النيلية ، وينسجم هذا الرأي مع تصنيفنا لها في الاسرة الماكرو سودانية . الا ان بعض الكتاب يذهبون الى ان المجموعة النيلو — حامية هجين لغوي يضم عناصر حامية [٦] . ومن الناحية الاخرى ، هناك الآن اتفاق عام على ان لغة الهوسا ، وكذلك العديد غيرها من اللغات المتصلة بالنيلو — حامية في مجموعة تشاد ، هي من اعضاء الاسرة الحامية — السامية . ومن الطريف ان نذكر هنا ان هذه اللغات الاخيرة تتكلمها شعوب لا تعنى كثيراً بتربية الماشية ، وهي الوحيدة التي تمتاز بهذه الصفة من بين مجموعة الشعوب التي ارتأى ماينهوف ان يضيفها الى ما اصطلح على تسميته بالشعوب الحامية ، ومما يبعث على الاستغراب ايضاً ان لغات هذه الشعوب هي الوحيدة التي أصاب ماينهوف في ردها الى أسرة اللغات الحامية .

---

٦ للاطلاع على الابحاث الخاصة بما كتب حديثاً عن الجدل الذي ثار حول هذا الموضوع ، ننصح بالرجوع الى كتاب :

«Hamitisch en Nilotisch» (Zaire, III (1957), 264-72).

تأليف : A. E. Meeussen

وأخيراً ، هناك رأي يقول بان الحامية والسامية فرعان مما يعرف بالاسرة السامية ـ الحامية ، غير ان هذا الرأي لم يعد يلقى دعماً جدياً. فاذا امعنا النظر في المعطيات المتوافرة ، برزت امامنا صورة نشوئية هي صورة اسرة لغوية فيها خمسة فروع متساوية في الرتبة حيث لا تشكل اللغة السامية الا فرعاً واحداً منها . وهكذا فان المصطلح «حامي» لا يستند الى أي اساس لغوي لانه عبارة عن مصطلح نُسب عرُفاً الى اربعة فروع او خمسة من اسرة لغوية بكاملها . ولهذا السبب اقترحت الاستعاضة عن المصطلح المضلل «الاسرة الحامية ـ السامية» بمصطلح آخر هو : «الاسرة الافروأسيوية» . وعلى ضوء هذه الاعتبارات ، يمكن القول ان الجوانب العنصرية والتاريخية الثقافية من النظرية الحامية تفتقر الى اسس لغوية .

السمات الخاصة باللغات الافريقية

لا نستطيع اثبات وجود وحدة نهائية نرد اليها جميع اللغات الافريقية ، الا اننا رغم ذلك نجد فيها سمات تميز افريقيا عن بعض المناطق الاخرى من العالم، ويصدق هذا القول على الاوجه الاخرى للثقافة الافريقية . وقد نشأت هـــذه السمات من عمليات احتكاك متأخرة جرت بين لغات القارة على نطاق واسع ودامت مدة طويلة . وسندرج ادناه عدداً من المميزات التي تعتبر ممثلة لافريقيا ، ولكن يجب ان ننوه بادىء ذي بدء بانه ليس في هذه المميزات في الواقع اي مميز تشترك فيه جميع اللغات الافريقية، ويكاد يوجد لكل منها نظير مماثل في مناطق تقع خارج القارة الافريقية . غير ان الجمع بين هذه السمات يزود المراقب بدلالة محددة كافية ، بحيث اذا استمع الى احدى هذه اللغات ، فانه قد يستطيع ان يميز بانها افريقية حتى وان لم يشر الى هويتها صراحة .

واذا تناولنا الاصوات أولاً ، تبين لنا ان التكتكة أو «الطقطقة» التي

تمتاز بها اسرة الكليك لا يوجد لها نظير في أي مكان آخر في العالم . وهناك مميز آخر وهو اجتماع الصوتين « k » و « p » في « kp » أو « g » و « b » في « gb » (ينشأ الصوت الاول من ملامسة القسم الخلفي من اللسان للهاة الحلق والثاني من التقاء الشفتين) ، وتنتشر هذه الظاهرة في حزام واسع يضم لغات كثيرة مشتقة من اصول مختلفة ويمتد من المحيط الاطلسي غرباً حتى مشارف وادي النيل شرقاً ولا تعرف هذه الاصوات خارج القارة الافريقية الا في منطقة محدودة في ميلانيزيا حيث نجدها في اللغات الميلانيزية وكذلك فيما يسمى بلغات البابوا . ومن المميزات الصوتية الاخرى التي تكثر في افريقيا وتندر في المناطق الاخرى من العالم الاصوات الساكنة الانضغاطية حيث يحدث خفض مزمار الحنجرة تخلخلاً في الهواء يعقبه دخول هواء من الخارج. وباستثناء بعض الحالات القليلة ، يمكن القول ان نظم الاصوات الساكنة الافريقية بسيطة ، فهي تخلو من ذلك التنوع في اصوات اللهاة الخلفية الذي نجده في اجزاء اخرى من العالم . وكذلك الحال بالنسبة لنظم الاصوات التي تمثلها الحروف المعتلة ، فهي بسيطة وتكاد في الواقع تخلو من الحروف المعتلة المدغمة أو الاصوات المعتلة الخلفية التي تخرج نتيجة لحركات جانبية لا تنطوي على تدوير الشفتين، اي ما يسمى الاصوات المعتلة الشاذة . هذا وان الحالات التي يلتقي فيها صوتان ساكنان قليلة في العادة ، وهي في الواقع لا تنطوي ابداً على اجتماع اكثر من صوتين ساكنين في وسط الكلمة أو في أولها . ومن مميزات المقاطع انها تكون مفتوحة ، اي انها تنتهي بأحرف معتلة . أما البدء بصوتي « ng » وبمجموعات تلتقي فيها اصوات انفية والفاظ صوتية تسبب انسداد ممر النفس ، من مثل « mb » و « nd » ، فهو ظاهرة شائعة للغاية في اللغات الافريقية ، ولكنها نادرة نسبياً في اجزاء اخرى من العالم .

واخيراً ، يكاد تنغيم الصوت يكون ظاهرة عامة في افريقيا كلها باستثناء

اسرة مهمة ، هي الاسرة الافروأسيوية . حتى هنا نجد ان لمعظم اعضاء مجموعة تشاد الفرعية ، وربما لكلها ، نظماً تنغيمية نشأت بتأثير اللغات المجاورة.

وفي علم الصرف ، ينتشر استعمال فئات الاسماء المركبة من مثل الاسماء التي تتصدرها انواع معروفة من البادئات في لغة البانتو ، غير ان هذا الاستعمال محصور في مناطق معينة ولا يمكن ان نصفه بانه عام . ونجد هذه السمة نفسها في لغات سكان استراليا الاصليين وسكان غينيا الجديدة ، ولكن ليس ثمة اوجه شبه معينة بين الحالتين . وفي حالات كثيرة جداً تكون للفعل مجموعة معقدة من المشتقات للتعبير عن افكار معينة كالسببية ، أو الانعكاس ، أو الانفعال ، أو الحركة نحو المتكلم . ومن خصائص هذه الظاهرة ان هذه الافكار يمكن ان تندمج الواحدة مع الاخرى . ولنضرب امثلة من لغة السواحيلي لايضاح مثل هذا النظام : pata (يحصل) ، patana (يعقد اتفاقية — يدل الفعل هنا على فكرة التبادل) ، patanisha (يوحد — يــــدل الفعل على فكرتي التبادل والسببية) ، patia (يحصل من أجل شخص ما — يدل شكل الفعل هنا على التطبيق) ، patika (يقبض عليه — الفعل هنا بصيغة المجهول) ، patiliza (يسبب الازعاج لشخص ما — يدل على سببية) ، patilizana (يضايق كل منهما الآخر — يدل هنا على السببية والتبادل) ، وهكذا .

وفي ميدان علم دلالة الالفاظ ، هناك استعمالات اصطلاحية او مجازية تنتشر انتشاراً واسعاً في افريقيا ، ولكننا قلما نجدها في مناطق اخرى ، او بالحري قد لا نجدها اطلاقاً . ومن الامثلة على ذلك استعمال اصطلاح واحد للدلالة على « اللحم » وعلى « الحيوان البري » . ويستعمل الفعل الذي يعني في الاصل « أكل » للدلالة ايضاً على المعاني التالية : « فتح البلاد » و « صاد حيواناً أو طائراً » و « مارس العمل الجنسي » . ويعني التعبير « طفل كذا » التصغير ، والتعبير « طفل الشجرة » ثمرها . وينتشر استعمال اجزاء الجسم للدلالة على الموضع (قارن

ذلك باستعمالنا « قلب » باللغة العربية للدلالة على وسط الشيء) ، ومن الامثلة عـــلى ذلك في اللغات الافريقية استعمال « بطن » الشيء للدلالة على داخله ، و « رأس » الشيء للدلالة على حرف الجر « على » و « عجز » الشيء للدلالة على اسفله . وكثيراً ما يعبر عن المفهوم « هـــو نفسه » بالاصطلاح « هو برأسه » . واخيراً ، نورد على سبيل المثال الطريقة النموذجية في التعبير عن المقارنة بين شيئين يختلفان في احدى الصفات : « س يفوق ص في الحجم » أو « س كبير ، وهو يفوق ص » ويعني ذلك « س أكبر من ص » .

المناطق اللغوية في افريقيا

يلاحظ ان الاقسام المختلفة من القارة الافريقية تتفاوت في مدى اشتراكها في الخصائص الشائعة التي ذكرناها اعلاه . فهناك منطقة وسطى واسعة حيث نجد كل هذه الخصائص في معظم اللغات . وتتألف هذه المنطقة الواقعة في قلب القارة ، في المقام الاول ، من لغات النيجر – كونغو ، والسونجهاي ، والفرع السوداني الاوسط من الاسرة الماكرو سودانية ، والى حد ما من فرع تشاد من الاسرة الافروأسيوية .

ومن الممكن الآن ، بصورة تقريبية ، تحديد مناطق اخرى تحتل مكاناً وسطاً ، بمعنى انها تشترك في بعض هذه الخصائص ، وليس في كلها . وبالاضافة الى اشتراك هذه المناطق اشتراكاً ناقصاً في اكثر الخصائص الافريقية انتشاراً ، نرى ان كلاً منها تعكس ظواهر خاصة نشأت من عمليات احتكاك لغوية داخل المنطقة نفسها . ومن المناطق الواسعة التي يمكن وصفها بانها تحتل مكاناً وسطاً ذلك الجزء من جنوب غرب افريقيا الذي يتكلم لغة الخويسان . وهناك منطقة اخرى مماثلة وواضحة المعالم ، وهذه تكاد تشمل كل بلاد الحبشة ومختلف مناطق الصومال . وتنحدر اللغات في هـــذه المنطقة من اصول متغايرة ، فهي تضم

الكوشيتية ، والحبشية السامية ، والكومانا ، والباريا ، مع العلم بان اللغتين الاخيرتين عضوان في فروع مختلفة من الاسرة الماكروسودانية . وتمتاز هـــذه المنطقة بوجود نظم للاصوات الساكنة معقدة نسبياً ، وباستعمال اصوات صادرة من مزمار الحنجرة ، وبانعدام التنغيم ، وباتباع ترتيب في الكلمات يكون فيه العامل المؤثر لاحقاً للعامل المتأثر ، وباستعمال مقاطع مغلقة ، واخيراً باستعمال بعض الاصطلاحات المميزة. ونستطيع ان نميز منطقة ثالثة مماثلة،ولكن معالمها اقل وضوحاً من المنطقة السابقة . وتقع هذه المنطقة الثالثة في القسم الشمالي من شرق افريقيا ووادي النيل ، وهي تضم اللغات النيلية ، ولغات البحيرات الكبرى ، ولغات الديدنجا والمورلي (وتنتمي هذه كلها الى المجموعة السودانية الشرقية)، ومجموعة المورو – مادي من الفرع السوداني الاوسط الذي ينتمي الى الاسرة الماكروسودانية .

واذا اتجهنا شمـــالاً الى ما وراء خط تقسيم مياه نيل – كونغو ، وجدنا سلسلة كاملة من اللغات التي تختلف اختلافاً شديداً عن اللغات التي تنتشر جنوب هذا الخط . وتحتل هذه السلسلة منطقة تبدأ من بحيرة تشاد غرباً وتمتد شرقاً حتى تشمل السودان الشرقي باكمله ، وهي تضم اللغات الصحراوية الوسطى كالمابان والفور والداجو والميراريت ، وكذلك اللغات النوبية في الفرع السوداني الشرقي من الاسرة الماكروسودانية . ومن المميزات اللغوية لهذه المنطقة استعمال تراكيب جملية كاملة تفصلها نقاط وقف ، واستعمال صيغة الفاعل او المفعول لاثبات العلاقة بين جزئين غير متكافئين في الجملة بصورة تعيد الى الاذهان تركيباً مماثلاً في اللغة اللاتينية الكلاسيكية ، ووجود حالات اعراب مختلفة للاسم مع العلم بأن الصفة هنا لا تتبع الموصوف في احوال الاعراب ، واخيراً تمتاز هذه المنطقة اللغوية بانها تفتقر الى نظم تصنيفية للاسماء .

ويجب التوكيد هنا ان تصنيف هذه اللغات في مناطق لغوية ليس نهائياً ،

وانه بحاجة الى المزيد من الاستقصاء والدراسة والدعم بالوثائق . وهناك شبه عام واضح بين هذا التصنيف وبين التصنيف القياسي الذي وضعه هيرسكوفتز للمناطق الثقافية . فالمنطقة اللغوية الوسطى ، او ما أسميناها قلب القارة ، تقابل على وجه التقريب منطقة الساحل الممتد من الكونغو الى غينيا ، مع العلم بأن المنطقة اللغوية اوسع قليلاً من المنطقة الثقافية ، اذ تضم على وجه الخصوص الجزء الاكبر من منطقة المواشي الشرقية . ويمكن اعتبار منطقة خويسان مناظرة لمنطقتي البوشمن والهوتنتوت . أما منطقة الحبشة التي اشرنا اليها بايجاز فتقابل في الواقع منطقة القرن الافريقي الشرقي. وأما الاقليم الذي يشتمل على اللغات النيلية ولغات البحيرات العظمى والديدنجا والمورو – مادي فيحتضن القسم الشمالي من منطقة المواشي الشرقية . وهناك تطابق بين مجموعة اللغات التي تنتشر عــبر افريقيا شرق بحيرة تشاد وبين المنطقة السودانية الشرقية . واخيراً نأتي الى المنطقة الشمالية التي تتكلم العربية والبربرية ، وهذه يمكن قسمها الى قسمين رغم وجود تشابه كبير بينهما. ففي القسم الغربي الذي يبدأ من الحدود المصرية الليبية تقريباً نجد ان اللهجات العربية تشترك في الكثير من الخصائص التي اكتسبتها نتيجة احتكاكها بلغة البربر ، وفي الوقت نفسه نجد ان لغة البربر بدورها تحتوي على عدد كبير من المفردات المستعارة من اللغة العربية وعلى بعض الاصوات التي دخلتها نتيجة للاثر العربي . ويقابل هذان القسمان على وجه التقريب المنطقة المصرية بحسب تصنيف هيرسكوفتز وكذلك منطقة افريقيا الشمالية التي تركت دون تسمية خاصة .

أثر الاوروبيين في اللغات الافريقية

ذكرنا ان اللغات الافريقية تشترك في بعض الخصائص الاساسية الكامنة وراء التعقيد الذي يكتنف نشأتها ، ثم اشرنا الى انها قد تختلف من منطقة الى اخرى وانها تنسجم بوجه عام مع الجوانب الاخرى من الثقافة الافريقية .

ونضيف هنا أن الاثر الاسلامي الذي استمر يلعب دوره مدة طويلة من غير انقطاع قد صاغ ، الى حد كبير ، انماط الحياة عند الشعوب الزنجية في السودان باسره وفي الكثير من أجزاء افريقيا الشرقية حتى انه تغلغل في جهات اخرى تقع جنوب هذه المناطق ، وقد انعكس هذا الاثر في انتشار كلمات مستعارة كثيرة من أصل عربي حتى بين الشعوب غير الاسلامية . والسؤال الذي نطرحه الآن هو : كيف انعكس اثر الاوروبيين الذين احتكوا بالافريقيين في القرون الاخيرة واحدثوا تغييراً في الكثير من اوجه الحياة الافريقية ، كيف انعكس اثرهم في اللغة ؟ هناك ما يحملنا على الحكم بان اثر الاوروبيين في الحياة اللغوية لافريقيا كان ، على الارجح ، صغيراً نسبياً اذا ما قورن بأثر اللغة العربية . ولعل اللغة توضح اكثر من غيرها ظاهرة الاستمرار الاساسية في الثقافة الافريقية رغم التغييرات الشديدة التي طرأت في مجالات اخرى .

لقد نتج عن الاحتكاك بالاوروبيين استيطان فئات سكانية كبيرة تتكلم الانجليزية والهولندية في جنوب افريقيا ، وكذلك استيطان جاليات اخرى تتكلم لغات اوروبية في امكنة اخرى من افريقيا ، غير ان هذه اصغر بكثير من الجاليات التي استوطنت جنوب افريقيا ، وهي احياناً تكاد لا تستحق الذكر . ونتج عن اعادة توطين الزنوج المسترقين ان تأثل استعمال اللغة الانجليزية بشكلها القيامي المعتمد في مناطق المدن في ليبريا ، وبشكلها الخلاسي في مناطق المدن في سيراليون . وقد اقتبس الافريقيون عدداً قليلاً من الكلمات ، اغلبها من أصل برتغالي ، كان الاوروبيون قد حملوها معهم الى افريقيا في عهود سابقة من مثل نبات الكسافا من امريكا الجنوبية والخنزير الاليـــف في المناطق الساحلية (وقد عرف هذا الحيوان في عهود اقدم في مناطق اخرى من افريقيا) . وفي عهود احدث اقتبست كلمات من اللغات الاوروبية ، ولا سيما من اللغتين الانجليزية والفرنسية ، للدلالة على استعمالات حديثة من مثل الكلمات المستعارة التالية في لغة الهوسا : « kantini » للدلالة على « مخزن » ، « kwano » للدلالة على « علبة » ، و « sati » للدلالة على « أجور » ، وهذه الكلمة الاخيرة

مشتقة من كلمة « Saturday » أي يوم السبت ، وهو اليوم الذي كان يخصص لدفع أجور العمال . وهناك مصطلحات مستعارة كثيرة استوردتها اللغات الافريقية في المدة الاخيرة ، ولكن استعمالها لم يثبت بعد ، والمستقبل وحده هو الذي سيقرر ما اذا كانت هذه المصطلحات سيستمر استعمالها او سيستعاض عنها بتعابير وطنية محلية . وتشكل الكلمات التي استعيرت حديثاً من اصول اوروبية ميداناً طريفاً جداً للدراسة ، ولكن لم تبذل حتى الآن محاولات جدية للخوض في هذا الميدان واستقصاء ابعاده .

وبالاضافة الى ما تقدم ، استعملت اللغات الاوروبية وسيلةً عامة للتفاهم ، ولا سيما في أوساط الافريقيين المتعلمين الذين ينتمون الى اسس قبلية مختلفة ، كما استعملت كلغات لتدريس المواضيع المختلفة ، ولا سيما في مراحل الدراسة العليا. ومهما يكن من أمر ، يمكن القول ان اللغات الاوروبية في افريقيا تفتقر في جميع هذه الحالات ، باستثناء الاشكال الخلاسية التي تقدم ذكرها ، الى القاعدة التي توفرها فئة سكانية كبيرة تتكلم لغتها الاصلية . ويجدر بنا في هذا المقام ان نشير الى نقطة اخرى . صحيح ان اللغات الاوروبية، وبخاصة اللغتين الفرنسية والانجليزية ، استـُخدمت وسيلةً لتحقيق اتصال اوسع ، الا انها في الوقت نفسه كانت ، الى حـــد ما ، حاجزاً اعاق التفاهم بين الافريقيين انفسهم . فالافريقيون الذين تعلموا اللغة الانجليزية اكتسبوا قيماً ثقافية تختلف عن تلك التي اكتسبها اولئك الذين تعلموا اللغة الفرنسية .

ويمكن ايجاز جملـــة الاثر اللغوي المباشر للاحتكاك الاوروبي بما يلي : استيطان عدد قليل من الجاليات الاوروبية المنشأ التي تتكلم لغات غير افريقية، واستعمال اللغات الاوروبية لغات عامة للتفاهم ، ودخول عدد من الكلمات المستعارة التي لم تشكل الا جزءاً ثانوياً جداً من مجموعة المفردات في أية لغة افريقية تعرضت لهذا التأثير . أما أثر اللغات الاوروبية في التراكيب النحوية

والصرفية في اللغات الافريقية ، فلا وجود له في الواقع ، وهذا ما تشير اليه الدلائل التي توافرت حتى الآن . ومن جهة اخرى كان الاثر غير المباشر اكثر اهمية من الاثر المباشر . ان التباين بين اللغات انعكاس للاوضاع العامة لوسائل الاتصال. وقبل اشتداد الاحتكاك بالاوروبيين، كانت تظهر من آن لآخر حالات تنتشر فيها لغات مفردة في مناطق واسعة نتيجة للتوسع السياسي او استجابة لحاجات اقتصادية . ومن الامثلة على ذلك الانتشار الواسع الذي حققته لغة المالينكي بلهجاتها المنوعة في افريقية الغربية الفرنسية ، ومن المؤكد ان هذا الانتشار كان مرتبطاً بقيام امبراطورية الماندينجو الواسعة في هذا الاقليم في العصور الوسطى . وكذلك الحال بالنسبة للغة الهوسا ، فان انتشارها باعتبارها لغة ثانية الى ما وراء حدودها الاصلية كان نتيجة الاستجابة للحاجات التجارية المتزايدة للسكان الاصليين في هذا القطاع من السودان الغربي .

وكان من الآثار الرئيسية للنشاط الاستعماري الاوروبي توسيع سبل الاتصال نتيجة لالغاء الرق والقضاء على الحروب القبلية الداخلية وتطوير الطرق والسكك الحديدية ووسائل النقل الاخرى . وقد رافق ذلك ازدياد تنقل الافراد ، وبالتالي انتعاش التجارة ، وقيام نظم تربوية وادارية حديثة ، ونشوء الحاجة الى وحدة ثقافية تنسجم مع متطلبات الحركات القومية الحديثة ، وهذه كلها عوامل تتطلب حظاً من الوحدة اللغوية اوفر مما وجد في العهود التي سبقت اشتداد الاحتكاك بالاوروبيين . اما الاستجابة لهذه الاوضاع المتغيرة ، فقد انعكست في تطوير استخدام بعض اللغات الحديثة لتكون وسائل عامة للتفاهم، في ازدياد انتشار بعض اللغات القديمة ، وكذلك في الاضمحلال التدريجي لبعض اللغات التي تتكلمها جاليات صغيرة . غير ان عملية التكيف هذه لا بد من أن تكون بطيئة، اذ ان الشعوب لا تتخلى عن لغاتها في مدة وجيزة . فهناك صلات عاطفية تجعل الناس يتعلقون بلغاتهم الاصلية ، ولا بد ، في العادة ، من أن يستمر جيل واحد على الاقل في استعمال لغتين في آن واحد . وهكذا كان دوام

اللغة الاصلية ، حتى الآن ، يمثل القاعدة الدارجة حتى بالنسبة للغات التي تتكلمها جاليات صغيرة، ولا يمكن وصف هذه الظاهرة بانها خروج عن المألوف. أما اثر الحركات القومية وحاجات التطور الاداري والتربوي، فلا بد له، في نهاية المطاف ، من أن يلعب دوراً كبيراً في تبسيط الوضع الحــالي المعقد للغات الافريقية ، الذي يمثل بدوره نتاج اوضاع ثقافية اخرى ، غير ان تحقق مثل هذه التغييرات سيستغرق وقتاً طويلاً ، وان تغييرات كهذه، وكذلك التوحيد القياسي للاشكال الكتابية في الكثير من اللغات التي لا تزال غير مكتوبة ، تعتبر ، في نهاية الأمر ، أهم بكثير من الاثر المباشر للاحتكاك الاوروبي في التطور اللغوي الافريقي الذي ينبض بالقوة والحياة .

٣ الفنون الافريقية

جوستين م. كوردويل

منذ اكثر من خمسين عاماً والصفات الجمالية لاشكال الفن الافريقي الموجودة في المتاحف والمجموعات الخاصة تلهب خيال الفنانين والطلاب وهواة جمع العاديات . غير انه لا يزال من العسير على الافراد المهتمين بهذا الموضوع ان يعثروا على معلومات عن مبتدعي هذه الآثار الفنية او ان يتعرفوا الى الاسس الثقافية التي تساعدهم على التعمق في فهمها. ويهدف هذا الكتاب الى استعراض المواد التي عرفها علماء الحفريات الاثرية وعلماء الاجناس البشرية والتي لا يجدها القارىء مجتمعة في أي مؤلف واحد عن الفنون الافريقية ، سواء أكانت عامة في طبيعتها ام كانت تتناول التماثيل والصور فقط . وسنتناول بالبحث أشكال الفنون الافريقية في عهد ما قبل التاريخ والعهد السابق للاستعمار والعهد الحديث، وسندرس هذه الاشكال بالنسبة للوضع الذي تحتله في اطار الثقافة الافريقية ، وكذلك بالنسبة لقوى التغير الدينامية كما تعبر عنها قدرة أصحابها الابتكارية .

عهد ما قبل التاريخ

من أشهر الاشكال الفنية الافريقية المعروفة التي تعود الى عهد ما قبل

التاريخ الرسوم والصور الملونـــة التي رسمت على الصخور في جنوب افريقيا وروديسيا ، وكذلك في شمال افريقيا . وتمتاز هذه الصور بانها تنبض بالقوة والحياة وانها تصور اشخاصاً ينتمون الى ثقافات مختلفة ونماذج من الحيوانات التي تمرح في سهول الحشائش والاعشاب وفي المناطق المجاورة للصحراء . وقد رسمت هذه الصور بالمغرة والتراب الاحمر والفحم النباتي والصلصال الابيض ، ولا تزال الوانها زاهية كما لو كانت حديثة العهد . ومما يبعث على الدهشة ان المشاهد التي تصور الصيد والقتال توحي بالكثير من الحركة والعمل . وفي بعض الحالات يمكن تعيين الزمن النسبي لهذه الصور ، ولا سيما في حالة بعض صور الحيوانات التي رسمت فوقها صور اخرى تمثل البانتو والأوروبيين .

ولم يبق من هذه الصور والرسوم الا تلك التي كانت قد رسمت على سطوح صخرية تحميها رؤوس ناتئة متدلية ، فلم تستطع الرمال والامطار ان تطمس معالمها . وبالاضافة الى هذه الرسوم والصور ، تشتمل الفنون الافريقية في عهد ما قبل التاريخ على اشغال حجرية ومعدنية وأشكال صنعت من الطفـــال الحراري ، وقد عمرت هذه حتى يومنا هذا لأن الامطار والحشرات لم تستطع ان تعمل فيها يد التخريب . وتؤلف الاشكال الحجرية التي اكتشفها العلماء الارخولوجيون البريطانيون والفرنسيون في افريقيا الغربية اكبر مجموعة من هذا النوع من الفنون الافريقية القديمة . وحتى الآن لم يتوافر لدينا الا النزر اليسير جداً من المعلومات عن الثقافات التي انتجت الاشكال الصغيرة الخشنة التي نحتت من الحجر لتمثل رؤوساً بشرية ، وقد وجدت هذه الاشكال في منطقة واسعة تمتد من دكار حتى بحيرة تشاد ، ومن السودان حتى ساحل غينية . ويرى البعض أن لهذه الرؤوس علاقة بالمئات من الاشكال الحجرية الغامضة التي وجدت في اجمة مقدسة قرب ايسي في مقاطعة ايلورين في جنوب غرب نيجيرية . ويتراوح حجم هذه الاشكال من ثلث الى نصف الحجم الطبيعي للرأس البشري ، وهي تمثل مزيجاً من الطبيعة ومن التصميم المتناسب الاتباعي ، وهذه ظاهرة

لا تزال شائعة في الاشكال التقليدية المعاصرة التي نجدها في هذه المنطقة من افريقيا الغربية . ونحن لا نعرف شيئاً عن اصول هذه الاشكال ، وهي تقف اليوم شاهداً صامتاً على شعب قـــديم نجح في تطوير اشكاله الفنية واصطناع اساليب معينة في اشغاله اليدوية ، شعب يبدو انه ينحدر كله من أصل افريقي لأن انتاجه الفني لا يصور الا ملامح زنجية .

ومن اغرب الاشكال الفنية القديمة المصنوعة من التراكوتا (الطين النضيج) الرؤوس المصممة تصميماً طبيعياً التي اثار اكتشافها في جوس (Jos) وايفي (Ife) في نيجيرية ضجة كبيرة حولها . فقد اكتشفت في مناجم القصدير في جوس رؤوس صغيرة مصنوعة من التراكوتا، وقبل ذلك كانت قد اكتشفت في ايفي رؤوس اكثر تشذيباً في اسلوبها وتصميمها من رؤوس جوس ، غير ان الشبه بين اشكال المنطقتين كبير جداً حتى ان بعض الباحثين تكهنوا بان النوعين ينتميان فعلاً الى نمط دارج مشترك ، وان كانا يعودان الى عصرين مختلفين . فاما مكتشفات جوس ، التي تنسب الآن لثقافة النوك (Nok) ، فيقدر عمرها ، بحسب تحليل الراديوكاربون ، بحوالي ثلاثة آلاف سنة (بين ٢٠٠٠ ق.م. و ٢٠٠ ب.م.، ومن المرجح جداً انها تعود الى عام ٩٠٠ق.م.) وأما الرؤوس وانصاف الاشكال التي عثر عليها في ايفي ، فيحتمل انها اقدم من أشكال جوس بالف سنة [١] . وتمتد اشكال التراكوتا حتى منطقة بحيرة تشاد حيث اكتشف العلماء الارخولوجيون الفرنسيون ما يبدو انه يمثل ثقافة قديمة مماثلة لجأت الى بناء المدن المسورة والى صنع اشياء كثيرة من قوالب طينية .

---

١ E. W. Barenson, E. F. Deevey, and L. J. Gralenski, « Yale Natural Radiocarbon Measurements III », Science, CXXVI (1957), 916.

وتمتاز هذه الاشكال الفنية المصنوعة من التراكوتا بمسحتها الطبيعية ، وهي تتفاوت في درجة النجاح الذي حققته ، وتمثل ما يبدو انه تطور تدريجي نحو اتقان الاسلوب ، وربما تحقق ذلك علــى يد فئة من الفنانين الاختصاصيين . وتجنح الرؤوس الاولى الى البساطة ، ولها وجوه محززة ، اما الرؤوس المتأخرة من مثل التي وجدت في ايفي فهي اكثر تفصيلاً واتقاناً . وهناك رأس من ثقافة « النوك » له وجه يبيّن تقدماً في الاسلوب مـــع الاعتناء بوجه خاص بتزيين الشعر . وتضم المنتوجات الخزفية التي صمدت لعاديات الزمن اوعيـــة استعملت حينــــاً من الدهر في عرافة الايفا (Ifa) عند قبائل احدث عهداً تنتمي الى شعب اليوروبا . وقد صممت الاواني الخزفية الاولى لتحمل اشكالاً بارزة ، وهي تصور زواحف وحيوانات صغيرة مختلفة تحمــــل رسلاً لآلهة اليوروبا . ويتحدث فروبينيوس (Frobenius) عن قطع من الطوب الناري زينت وجوهها بأشكال مجوفة ، وقد وجدت هذه القطع على قصر ايفي الذي ربما ظل قائماً لعدة قرون ، ويوحي وصفه بوجود علاقة بين هذه القطع وبين تصميات الاشكال المجوفة المصنوعة من الطين التي وجدت على الجدران المحيطة بالابواب في القصور والباحات الخاصة في بنين (Benin) وداهومي . وهناك رؤوس صنعت من التراكوتا في عهد مبكر وصممت وفق اسلوب معين ، وهي لا تزال ماثلة على محاريب الاسلاف الخاصة بالاعضاء المنتسبين لحي العاملين في الصناعات النحاسية في مدينة بنين . وتفسير ذلك هو ان اسلاف الملك فقط كان يسمح بتصويرهم في اشكال من الرؤوس الكبيرة المصنوعة من النحاس الاصفر او البرونز، أما في حالة الاعضاء المنتسبين رسمياً للنقابة والذين تزوجوا من بنات الملك فكان يسمح لهم بانتاج رؤوس من الحجم الطبيعي تصنع من التراكوتا لتمثلهم بعد وفاتهم .

تطور الاشغال الفنية المعدنية

يبدو ان الحديد قد حل محل الحجر المصقول في وقت مبكر جداً في

افريقيا ، وذلك في صنع القدوم والمعزقة والسكين والرمح . أما استعمال الادوات الحجرية ، فـــلا يمكن تقصيه في التاريخ المأثور اذ يخرج عن نطاق الاشياء التي تعيها ذاكرة السكان الحاليين ، وان كانت هنالك اساطير عند شعوب الخويسان تتحدث عن استعمالها في العهود التي سبقت مجيء البانتو . واذا حدث ان صنعت اشكال فنية من الحديـــد في أي مكان في افريقيا القديمة ، فليس من المنتظر ان يظل منها شيء لأن الحديد في المناطق الاستوائية والمدارية لا يظل على حالة مدة طويلة بعد تعرضه للتأكسد ما لم تبذل محاولات متعمدة لوقايته او يلجأ مراراً الى استعمال زيت النخيل .

ومهما يكن من أمر، فاننا نجد عند سكان بنين رايات حديدية محكمة الصنع تمثل اله الطب اوسين (Osain) ، ويقال ان بعضها يعود الى عهد قديم جداً . وقد صنعت هذه الرايات من الحديد المطاوع، ويبلغ طولها طول الرجل، وتتفرع منها عند الرأس أذرع كثيرة يعلو كلاً منها رمز يشير الى حاجات الانسان وقواه. وقد استعمل سكان البيني ايضاً حاملات مصابيح صنعت من الحديد المطاوع في شكل سلال ، بعضها كبير يبلغ قطره ١٦ بوصة، وصنعوا كذلك ولائج حديدية وضعوها في أعين الرؤوس التي نحتت من الخشب وجباهها (أوهوم الايو uhum elao). ووضعت هذه على محاريب العائلات لترمز الى زعمائها التقليديين. وقد وجدت اقدم الولائج الحديدية المعروفة على حجر كبير في ايفي ، غير ان ما تناهى الينا من التاريخ المروي لا يساعدنا على تقصي اصل هذا الاثر . وتؤلف هذه الولائج نمطاً في شكل خط مستقيم ، ولذا وصفت بانها تمثل نوعاً من السجل وليس مجرد زخرفة فنية . وقد اكتشفت اشكال حديدية احدث عهداً من هذه الولائج ، وهي اشكال ترمز الى ذكور من قبائل اليوروبا وترتبط باوجون (Ogun) ، اله الحديد والحرب ، وتمتطي بعض هذه الاشكال ظهور الجياد وتحمل على رؤوسها صحوناً دائرية قليلة العمق ، مما يشير الى انها استعملت كمصابيح .

اما الاشكال الفنية الحديدية التي صنعت في داهومي فهي احدث عهداً من جميع الاشكال السابقة ، اذ يقدر ان عمر بعضها لا يزيد على قرنين . وقد تناولنا هذه الاشكال بالبحث هنا لانها رائدة تقليد فني هام في ثقافة داهومي . وكان احد الاساليب المستعملة نحت اشكال كبيرة من الخشب وتصفيحها بالواح من الحديد المطاوع لتمثل طيوراً وحيوانات ترمز الى عائلات العشيرة الملكية . وفي احدى الحالات كان الطائر الخشبي يغطى بالواح رقيقة من النحاس الاصفر وترفق به اجنحة مصنوعة من الحديد المطاوع . وثمة اسلوب اكثر زخرفة واتقاناً نجده في راية صنعت من الحديد المطاوع ونصبت على مزار احد الاعضاء الذكور في العشيرة الملكية . وكان هذا العضو يحتل منزلة عالية ، فقد اصبح حاكم منطقة تحت اشراف الملك او ربما كان ابن الملك نفسه . وتظهر هذه الراية في شكل قضيب حديدي مستقيم يبلغ طوله اربعة اقدام او خمسة ، ولها قاعدة مسننة ليسهل غرسها في الارض ، وتعلوها منصة مستديرة صغيرة تحيط بها حلقات متدلية من الحديد والنحاس الاصفر . وتنتصب على هذه المنصة الصغيرة رموز من الحديـــد المطاوع او النحاس الاصفر تصور أشكالاً من مثل الحيوانات والنباتات التي توحي مصطلحاتها العامة بالغاظ نغمية شبيهة باسماء الرجل وعائلته . وكانت النواقيس المستعملة في الطقوس والاحتفالات الرسمية ، ولا تزال ، تصنع في أشكال متقنة تكثر فيها الزخارف التفصيلية على غير العادة ، وهي شائعة الاستعمال في افريقيا الغربية والوسطى وتستخدم كأدوات موسيقية في الفرق الموسيقية التي تقرع الطبول . وهناك طراز قديم من هذه الادوات الموسيقية تحتوي على ما لا يقل عن ثلاثة نواقيس يصل بينها شكل انساني من نمط معين دارج الاستعمال .

ويبدو ان معادن النحاس والفضة والذهب قد بدىء باستعمالها في افريقيا في عهد مبكر ، اذ من السهل نسبياً استخلاص هذه المعادن كلها من الخامات على درجة حرارة منخفضة ، ومن السهل كذلك اخراجها في اشكال نقية . غير ان

روايات الاساطير عن نشأة هذه المعادن واستعمالها غامضة مبهمة . وذكر داير (Dapper) ان العوام في بنين استعملوا ادوات الزينة النحاسية في شكل اساور وخلاخيل في اواخر القرن السابع عشر ، ولكن يبدو ان هذه الادوات قد اختفت بعد ادخال النحاس الاصفر الاصلد عن طريق التجارة الاوروبية .
اما سائر اجزاء افريقيا جنوب الصحراء الكبرى فيبدو انها توصلت الى معرفة النحاس عن طريق التجارة او الصهر الفعلي ، غير ان جواً من التكهن والتخمين لا يزال يكتنف طريقة انتشار هذا المعدن ومدى استعماله . ويظهر ان هـــذه المعادن قد لاقت اكبر رواج لها في مملكة غانا القديمة في السودان الغربي حيث استعملت في اشغال الريبوسي (Repoussé) على شعارات السلطة ، ونعني «بالريبوسي» طرق الصفائح المعدنية من الخلف لاحداث اشكال نافرة على الوجه . وكذلك شاع استعمال هذه المعادن عند قبيلة الاشانتي ، التي تشير اوزانها الذهبية الى البدء بوزن التبر في عهد مبكر . وتتحدث روايات المسافرين والتواريخ المأثورة عن قبيلة الاشانتي عن الواح رقيقة من الذهب استعملت لتصفيح الكرسي الملكي وكذلك عن حلي ذهبية تزين بها اعضاء العائلة المالكة . وهناك «اقنعة» صغيرة من الذهب ربما استعملت كحلي متدلية وطبق عليها اسلوب الوصل باسلاك ذهبية ، كما هي الحال في معظم الحلي الذهبية ، وتظهر هذه الاقنعة في شكل وجه بشري او رأس كبش ناطح . وقد اكتشف العرب ان الذهب كان دارج الاستعمال في منطقة الساحل الشرقي ، اي في ما يعرف اليوم بموزمبيق ، فارغموا الافريقيين على ان يرشدوهم الى مناجمهم الصغيرة ، ثم جرى توسيع هذه المناجم التي استغلت بضعة قرون لتزود جزءاً كبيراً من العالم الاسلامي آنئذ بثروته الذهبية . ولا يعرف شيء عن الاشكال التي صنعها الافريقيون من هذا الذهب في ذلك الوقت .

وساد الاعتقاد مدة طويلة ان البرونز لم يستعمل الا في اوزان الذهب عند قبيلة الاشانتي وفي الكنوز الفنية في بنين ، غير ان الاكتشافات التي جرت منذ

عام ١٩٣٥ اعطتنا صورة اوفى عن استعمال هذه الوسيلة في افريقيا جنوب الصحراء الكبرى، وان كان يبدو ان هذا الاستعمال قد تركز في جنوب نيجيرية، اذ لا توجد الا تقارير متفرقة تشير الى استعمال البرونز في الغرب عند قبيلة الاشانتي والمناطق الاخرى المجاورة. ولا بد من الاشارة هنا الى انه لم تجر تحليلات فلزية كافية على جميع الاشكال الفنية التي يبدو انها برونزية، ويتضح ذلك عند النظر الى الاغشية الرقيقة التي تقترن عادة بالبرونز. والواقع ان السبائك التي انتجها الافريقيون بطريقة الصهر في الازمنة القديمة كانت من النحاس والزنك — اي سبائك النحاس الاصفر — ومن النحاس والقصدير — اي سبائك البرونز — مع العلم بان نسبة الزنك والقصدير، كما يبدو، كانت تختلف تبعاً لاختلاف المناطق وطرائق الصهر [٢].

---

٢ كي نتجنب الالتباس — عند الحديث عن الصب بطريقة القوالب الشمعية المعروفة باسم «الشمع الضائع» (cire-perdue) وهي الطريقة التي استعملت فيها هذه المعادن — سنميز النحاس الاصفر والبرونز الافريقيين عن النحاس الاصفر الاوروبي الذي ادخله البرتغاليون الى المنطقة الساحلية في افريقيا الغربية في زمن مبكر يعود الى الربع الاخير من القرن الخامس عشر. وحيثما استعملت طريقة الصب في قوالب، كانت الاشكال التي انتجت بهذه الطريقة تخصص لاستعمال الطبقة الحاكمة او تكرس لآلهة معينة. وقد اقبل الافريقيون بحماسة على النحاس الاصفر الاوروبي، غير ان استعماله ظل خاضعاً لاشراف الطبقة الحاكمة التي، في حالة قبائل اليوروبا والبيني، اجازت استعماله في اوساط النبلاء واعضاء بعض النظم الدينية، بينما سمح للعاملين في صب النحاس الاصفر ببيع عدد محدود من الاساور والخلاخيل للعوام. وقد اكتشف العلماء الارخولوجيون الفرنسيون مصانع لصهر المعادن على طرق القوافل القديمة، ويشير ذلك، على ما يبدو، الى ان السبائك الإفريقية من البرونز او النحاس الاصفر كانت تصب في كتل اولية معدة للتشكيل تمهيداً لشحنها الى المناطق الجنوبية حيث كان صناع مهرة يتولون امرها ويعالجونها بطريقة القوالب الشمعية.

وقــد انتشر استعمال الصب بطريقة القوالب الشمعية — وهي الطريقة المعروفة بمصطلح « الشمع الضائع » — في المناطق الغربية حتى بلغ مــا يعرف اليوم بدولة ليبريا حيث صنعت بهــذه الطريقة اشكال صغيرة وسواعد وأوعية مختلفة . أما عند قبيلة الاشانتي فكان النحاس الاصفر او البرونز أشيع المعادن استعمالاً في صنع أوزان صغيرة من الذهب وفق تصاميم دقيقة ، وكذلك في صنع أقنعة صغيرة من النحاس العادي والنحاس الاصفر وجرار مزخرفة من النحاس الاصفر (kuduos) يرجح انها أعدت خصيصاً لحفظ التبر . وتمثــل اوزان الذهب نماذج أقل تهذيباً ودقة في أسلوبها ونوعها من الاشكال البشرية والحيوانية والتصميات الهندسية واشغال الصور المصغرة ، ولكن ذلك قد يعود الى صغر حجومها والى بساطة الطريقة المتبعة في الصب . ويبدو انه استعملت طريقة اكثر تعقيداً في الصب في حالة القطع الكبيرة كتلك التي تمثل أحد الزعماء وهو محمول في ارجوحة ومحاط بجميع افراد حاشيته ، مع العلم بأن حتى هذا الشكل المركب لم يزد طوله على خمس بوصات عند القاعدة ولم يزد ارتفاعه على بوصتين ونصف البوصة .

هذا وان الاشكال المصنوعة من البرونز او النحاس الاصفر في يوروبا وبنين ونوبي تستهوي الاذواق الاوروبية والامريكية اكثر من الاشكال المصبوبة عند قبيلة الاشانتي في المنطقة الغربية . أما الاشكال التي انتجت في الاصل في يوروبا فتمثلها الرؤوس البشرية التي اكتشفت في ايفي ، وهي واقعيــة ومن الحجم الطبيعي ، ويمثلها كذلك قناع اوبالوفون (Obalufon) وتمثال صغير لجــذع انسان يكتسي زي الاوني (Oni) في ايفي . وهناك مجموعة من قطع اصفر تضم اشكالاً مختلفة وسيوفاً ، ولكن هذه اكثر اسلوبية من السابقة ، وتنقصها « الطبيعية » التامة التي تمتاز بها الرؤوس البشرية والتي تفسر سر اشتهارها السريع بعد اكتشافها مباشرة . وأما في منطقة نوبي (Nupe) ، الى الشمال من ايفي وبنين ، نجد عدداً من الاشكال المصبوبة الدقيقة لما يعرف بجدرسقي تادا

(Tada) وجبا (Jebba) ، ويحتمل ان صانعي هذه الاشكال قد تأثروا بفناني ايفي . ويمتاز شكل تادا ، الذي يمثـــل رجلاً جالساً ، بمسحة قوية من الطبيعية ، وتعلوه طبقة رقيقة مصقولة من لون بني ، اما قطعة جبا فهي اكثر اسلوبيـــة وتذكرنا بالصور الجاسئة (الجامدة) التي تمثلها منحوتات اليوروبا الخشبية .

وهناك اشكال منوعة من البرونز والنحاس الاصفر في المتاحف والمجموعات الخاصة في اوروبا وامريكا ، وهي تعطينا فكرة تنسجم مع الاوصاف التي ذكرها الرحـــالة الذين طوفوا في القارة الافريقية في القرنين السادس عشر والسابع عشر . وتضم قطع بنين لوحات رقيقة مزخرفة كانت في القرن السادس عشر تغطي المنصة الخشبية في الفناء الداخلي من القصر الملكي حيث كان الزوار يمثلون بين يدي الملك ، وقد أثارت هذه اللوحات ضجة كبيرة ولعلها تكون اكثر فائدة لنا من قطع بنين الاخرى . وتصور هذه اللوحات المشاهد الطبيعية الوحيدة التي تناهت الينا من الفنون الافريقية التقليدية ، وتتخللها مناظر لصيادين يسترقون خطاهم تحت اشجار الغاب ويصوبون اقواسهم وسهامهم الى الطيور الجاثمة على الاغصان العالية . وتروي هذه الالواح قصة امجاد النبلاء والملك اوبا (Oba) ، وتكاد كل رتبة تميز عن طريق الاعتدة الخاصة المرفقة بالاشكال . وتضم هذه الاعتدة انواعاً كثيرة من اغطية الرأس وخرز المرجان واليشب والطنافس وجلود الفهود والتنانير ذات الاطراف المزركشة والاجراس المعدنية . وتمثل الحـــلي المتدلية من ازياء الرقص وجوه اعضاء العائلة المالكة وأغطية رؤوسها ، وتظهر عليها اشكال تمثل رؤوس الفهود التي كانت ترمز الى السلطة الملكية ورؤوس الاكباش التي كان يضحى بها على مذابح الاشراف وافراد العائلة المالكة . وهناك اشكال على اللوحات الرقيقة والحلي المتدلية والنماذج المستقلة القائمة بذاتها وهذه تمثـــل بأمانة ودقة الجنود والمكتشفين البرتغاليين الذين زاروا بنين في القرنين الخامس عشر والسادس عشر .

أما ما تبقى من ثروة بنين البرونزية فكان يخصص للاضرحة التي كان كل ملك يبنيها لاسلافه في رحاب قصره على طول الاسوار المحيطة بالفناء الداخلي الكبير . وتضم هذه مجموعات من الاشكال الصغيرة ترمز الى الحكام السابقين مع حاشيتهم ، وتقف هذه الاشكال على قاعدة جوفاء زودت بفتحة لتسهيل سفك القرابين من خلالها لروح الملك المتوفى. وهناك ايضاً تشكيلة من الاجراس المختلفة ، شكلها مربع عند الرأس وجوانبها مفلجة ، وكانت هذه تستعمل لاسترعاء انتباه الملك المتوفى الى القرابين التي تقدم له. ونجد في هذه الاضرحة ايضاً رؤوساً من الحجم الطبيعي ترمز الى امراء من العائلة المالكة ولها فتحات في أعلاها أدخلت فيها انياب كبيرة منحوتة من العاج، ورؤوس صغيرة بيضاوية الشكل تتصل بأقدام من فوق ومن تحت لترمز الى الرسول افوى (Effoi) الملحق بإله الموت اوجيسو (Ogiso) . وهناك فهود كبيرة من البرونز تصطف على جناحي المدخل المؤدي الى قاعة الاستقبال الملكية ، وهذه هي أهم ما وجد من الاشكال التي تمثل الحيوانات ، مع العلم بأنه عثر على اشكال فهود صغيرة يحتمل انها كانت ترسل مع السفراء لتثبت انهم من موفدي ملك بنين . واذا اردنا اكمال قائمة هذه الاشياء ، فلا بد لنا من ادراج السيوف والادوات المستعملة في زمّ الحلل ، وبنود أخرى كثيرة من العدة الثانوية الخاصة بالعائلة الملكية وأصحاب الحظوة من الاشراف .

وقد دخل النحاس الاصفر الاوروبي الى افريقيا الغربية في اواخر القرن الخامس عشر ، ثم تغلغل الى داخل القارة عن طريق التجارة ، وفي بعض الحالات كان الاشخاص الذين تعاملوا به يجهلون مصدره الحقيقي جهلاً تاماً . وكانت قضبان النحاس الاصفر تقدم هدايا الى حكام المناطق الساحلية ، ثم ما لبثت ان اتخذت معياراً للقيمة ، وفي القرن التاسع عشر شاع استعمالها فتداولها الناس كعملة كما كانوا يتداولون القضبان النحاسية والحديدية القديمة للغرض نفسه. وقد استعمل النحاس الاصفر الاوروبي في صنع الحلي والاشكال الفنية في جميع

الاماكن التي انتشر فيها ، وذلك تمشياً مع التقليد المتبع في حالة المعادن الاخرى التي سبقته . وكان كل مجتمع يعالج النحاس الاصفر بطريقته الخاصة ، فاستعمل البعض اسلوب الطرق من الخلف ، بينما استعمل البعض الآخر طريقة الصب في قوالب . وفيما بعد عولج هذا المعدن بالتسخين والطرق بالمطارق ، فصنعت منه دروع ملتفة وأربطة للسيقان وحلوق وقطع لتغطية العنق . وكان ينحصر استعماله أحياناً في الحكام والآلهة ، غير ان بعض الحكام كانوا يسمحون للعوام وأصحاب الرتب الدنيا من الاشراف باقتنائه . وقد استعمل النحاس الاصفر الاوروبي لصب اوزان الذهب عند قبيلة الاشانتي ، ولانتاج اشكال للطقوس والاحتفالات الرسمية عند قبيلتي اليوروبا والبيني ، ولاشغال الطرق الدقيقة على قواعد خشبية كبيرة عند اهل داهومي . وكانت قبيلة الباكوتا تطرقه بالمطارق وتحوله الى ألواح رقيقة تغطي بهـــا اشكال الاسلاف . والى الشرق من قبيلة الباكوتا كانت قبيلة البونجوى (Pongwe) تنتج ألواحاً مماثلة بالطريقة ذاتهـــا ، ولكنها كانت تستعمل هذه الالواح في تصفيح الاشكال الدينية . اما قبيلة الاوبانجي فكانت تصنع قطعاً ملتفة كبيرة من الحلي لتتزين بها نساؤها . هذه أمثلة على بعض المجالات التي استعمل فيها النحاس الاصفر ، وهي امثلة قليلة لا تستوفي جميع الحالات .

وتبرز ايفي واحدة من المراكز الاولى التي ازدهر فيها الفن الدقيق الذي يمثله الصب بطريقة القوالب الشمعية ، ويتضح ذلك من التحليل الذي أجري على المنتوجات الاولى ، ومن الروايات التاريخية التي تناقلتها الاجيال ، ومن التقارير التي وضعها الرحالة الاول عن بنين . ويروى ان ملك ايفي ارسل في القرن الثالث عشر هدايا الى ملك بنين ، وكانت هذه الهدايا عبارة عن مصبوبات معدنية صغيرة اعجب بها ملك بنين أيما اعجاب ، حتى انه بعث يرجو ملك ايفي ان يرسل اليه احد فنانيه ليعلم شعب بنين فن الصب . وتقول الرواية ان فنان يوروبا الذي أرسل لهذا الغرض اقام في بنين حيث تزوج ابنة الملك وأسس

في المدينة الحي المشهور الخاص بالعاملين في صناعات النحاس الاصفر . اما في ايفي فيبدو ان فن الصب ، بعـــد ان بلغ الجودة التي لاحظناها في اشكال الرؤوس المشهورة ، لم يحافظ على هذا المستوى مدة طويلة بعد ذلك العهد ، مع العلم بأن العمل استمر في صب قطـــع أصغر مثل الصولجانات المتصلة بحلقات لاستعمال مجتمع اجبوني (Ogboni) ، والاشكال الصغيرة التي ترمز الى ايسو (Esu) رسول الإله ، وقطع اخرى غيرها لا نستطيـع التحقق من تاريخ صنعها .

وأما في بنين فقد ازدهر فن صب البرونز او النحاس الاصفر الافريقي . وليس في وسعنا ان نقرر مـا اذا كانت القطع الصغيرة اقدم الاشكال المصنوعة او انها ، مع تقدم الاساليب والمهارات الفنية ، تطورت الى أشكال اكثر تعقيداً وأرقى في مستواها الفني الجمالي . فبناء على ما يرويه لنا اليوم الصنّاع من اتباع المدرسة القديمة في صناعة النحاس ، من المحتمل ان يكون الفنانون الموهوبون قد عملوا جنباً الى جنب مع صغار المصممين او ان الفريقين عاشا في قرون مختلفة . وبما ان الابن الاكبر للملك المتوفى هو الذي كان دائماً يصمم انموذج الشكل الذي سيوضع على محراب أبيه ، اصبح لزاماً علينا ان نأخذ بعين الاعتبار ايضاً قدرة ولي العهد على تصميم النماذج .

وفي المدة الواقعة بين القرنين الرابـع عشر والسادس عشر توسعت بنين غرباً باتجاه مقاطعة يوروبا الجنوبية ، وشرقاً الى ما وراء نهر النيجر . وقد أدى التوسع الاقليمي لملكة بيني الى انتشار فنونها في المناطق المجاورة ، ولا نزال نجد حتى في الاوقات الحاضرة ، شواهد متفرقة تشير الى امتداد هذا الأثر ، كطريقة صب النحاس الاصفر في ايجيبو ويوروبا والمصبوبات المعدنية القليلة من أسلوب بنين التي عثر عليها في اونيتشا في بلاد ايبو . ومـا ان أتى القرن الثامن عشر ، حتى ظهرت جماعات قوية من اليوروبا والايبو وأخذت تدفـع قبائل البيني الى الوراء

لتردهـــا الى مناطقها الاصلية . وقد استنزفت الحروب الاهلية والمشاحنات السياسية الداخلية الخزينة الملكية ، فترك ذلك أثراً واضحاً في الحياة الفنية في بنين لمدة قرنين تقريباً لم يظهر فيهما انتاج فني يستحق الذكر . وتتحدث الروايات التاريخية عن ادخال عناصر معينة الى ازياء الحكام والنبلاء تساعدنا على تحديد تواريخ القطع المتأخرة . فمثلاً أضيفت أجنحـة من خرز اليشب الى أحد طرفي التاج الملكي التقليدي حوالي عام ١٨١٢ ، وهكذا يمكن القول ان القطع البرونزية التي تصور هذه الاجنحة لا يمكن ان تعود الى ما قبل ذلك التاريخ .

وفي عام ١٨٩٧ فتح الاعداء مدينة بنين وأعملوا فيهـا يد النهب والتدمير ، وكان ذلك حين أضرم الأهالي النار في سقوف منازلهم المصنوعة من الأعشاب ، وفرّوا شمالاً تاركين خلفهم كل شيء ممـا يملكون ، والتجأوا الى الغابات والقرى الصغيرة المجاورة ، وكان من بين الفـــارّين العاملون في صناعة النحاس ونحت الاخشاب وأشغال العـاج . ولم يستدع هؤلاء الفنانون للعودة الى مسقط رأسهم الا في عام ١٩١٥ ، أي بعد وفاة الملك المنفي وارتقاء ابنه العرش في مدينة بنين . ومنذ ذلك التاريخ ونشاطهم يلقى تشجيعاً من كل من الملك والادارة البريطانية . وقد استخدمت الادارة رئيس عشيرة العـاملين في الصناعات النحاسية — وهو أيضاً الزعيم الاعتباري لحي العاملين في الصب والنحت — استخدمته ليعلم فنـه ليس للاعضاء الشباب من عائلته فحسب وانما ايضاً لعدد من المتدربين الخارجيين. وتعتبر منتوجات هؤلاء الصناع المهرة ممتازة من الناحية التقنية رغم انها تنزع الى الابقاء على المسحة الطبيعية ، وهي تباع في مشغل مع منتوجات العاملين في نحت الخشب . أما سائر اعضاء هذه الاسرة — أي اسرة العاملين في النحاس الاصفر التي كبرت في المدة الأخيرة — فقد ظلوا يمارسون فنهم القديم في الشوارع الخلفية من الحي في أوقـات فراغهم بعد الانتهاء من واجباتهم الرسمية التي يؤدونها في النهار بوصفهم عمالاً او ميكانيكيين ، وهم يفعلون ذلك رغم انهم لا يلقون تشجيعاً من أية جهة معينة .

وقد نشأت في داهومي ايضاً تقاليد خاصة بأشغال النحاس الاصفر ، ولكنها أحدث عهداً من مثيلاتهـــا في ايفي او في بنين او عند قبيلة الاشانتي . فحتى منتصف القرن الأخير لم تبذل محاولات لانتاج أشكال من البرونز او النحاس الاصفر الافريقي ، كما لم يجر ادخال أية كميات من النحاس الاصفر الاوروبي الى العاصمة ابومي . وكان الملك ، في وقت سابق ، قد أسس حياً قرب قصره للعاملين في نحت الخشب والحياكة والتطريز ، وبعد ادخال النحاس الاصفر والقماش من اوروبا ، ألحق بهذا الحي العاملون في صناعة النحـــاس وأشغال « الابليك » في القماش . وفي البدء كانت تصنع صفائح رقيقة من المعدن وتغطى بها أشكال كبيرة منحوتة من الخشب ترمز الى الطيور والحيوانات ، بيـــنما كانت الرايات الحديدية التي ترمز الى الاسلاف تتوج بقطع من النحاس الاصفر . وهناك أشكال كبيرة من هذا النوع كانت في السابق تحفظ في الدار الصغيرة المخصصة للخزينة الملكية ، ولكنها اليوم معروضة في متحف انشىء في القصر الذي أعيـد ترميمه في أبومي .

ولا شك في انه وجد في السابق اسلوب معين في صب المعادن ، وان ذلك الاسلوب كان الأساس الذي بنيت عليه اشغال الصب الحالية بطريقة « الشمع الضائع » ، ولكن الانتاج كان ، على الارجح ، يقتصر على صب أقراط واشرطة للذراع من الذهب والنحاس الاصفر . اما اليوم فان التقليد الخاص بصب النحاس الاصفر في داهومي قد طبقت شهرته الآفاق في افريقيا الغربية واوروبا وامريكا ، ومن اسباب ذلك ان الموظفين الفرنسيين أبدوا اعجابهم بالاشكال الصغيرة المليئة بالحياة التي ترمز الى الاشخاص والحيوانات فأقبلوا على اقتنائها ، وقد أدى ذلك الى انتشارها في مناطق كثيرة . ويتولى عملية الصب اليوم اعضاء كثيرون من اسرة كبيرة تضم العاملين في النحاس الاصفر ، ويجري انتاج أشكال من النحاس الاصفر بكميات تجارية كبيرة لتلبية حاجات السيّاح . غير انه يجري بين الحين

والآخر انتاج نسخ عن بعض القطع القديمة التي امتازت بجودة نوعهـــا ، وذلك تلبية لطلبات خاصة ترد من زبائن خبيرين ، افريقيين كانوا أم اوروبيين .

وفي الكمرون تمركزت صناعة صب النحاس الاصفر بصورة رئيسية في بامم (Bamum) في الكمرون الفرنسي ، مع العلم بان فئة صغيرة من العاملين في صب المعادن قد انتقلت الى بامندا (Bamenda) في المنطقة البريطانية . ويبدو ان الاشكال الاولى قد صنعت من النحاس الاصفر التجاري الذي كان يستورد من اوروبا ويصب في قوالب لانتاج ملفات للذراع والعنق والساق، او لانتاج اشرطة للعنق تشبه اشرطة « المانيلا » البرتغالية التي كانت تصنع في السابق من الحديد . ومع ان الكثير من الاشكال المتأخرة يجري انتاجه لاغراض تجارية كالاشكال الصغيرة التي تمثل اشياء واقعية مـــألوفة ، الا ان هناك اشكالاً تصنع خصيصاً لتستعمل في النشاط الثقافي المحلي كالاقنعة الصغيرة والكبيرة المزينة بالريش التي تصنع خصيصاً للرقص في الطقوس والاحتفالات الرسمية او كأدوات التزمير المزخرفة الدقيقة الصنع التي تصنع على غرار النماذج المصنوعة من الطين الخزفي .

الانتاج المبكر من العاج والعظام

لعله من غير الممكن التوصل أبداً الى القصة الكاملة لتطور اشغال نحت العاج والعظام ومدى انتشارها في عصور مـــا قبل التاريخ او في العهود التي سبقت الاستعمار الاوروبي ، لان الاشكال التي تصنع من هاتين المادتين – شأنها في ذلك شأن الاشكال المصنوعة من الخشب – قد تتعرض للتلف في الاقـــاليم المدارية والاستوائية ما لم تبذل عناية خاصة للمحافظة عليها . ومن المراكز المعروفة التي تطورت فيها تقاليد صناعة العاج الواريجا في الكونغو الشرقي ، والبابنـــدي والمانجبيتو في الكونغو الشمالي والبـــامم في الكمرون، ومدينة بنين والاكيتي او شمال شرق يوروبا في نيجيرية . وتضم منتوجات واريجا اشكالاً صغيرة تمتاز

بشدة اسلوبيتها ، واقنعة من نصف الحجم الطبيعي ، مع العلم بانه بذلت محاولة لتحقيق قسط أكبر من الطبيعية في بعض القطع الكبيرة التي انتجت في العهود السابقة للاستعمار . وتمتاز الاشكال المنحوتة من العاج في واريجا بقوتها وسحرها، الا انها تنقصها الجودة في التصميم والمهارة في المعالجة الفنية اللتين نجدهما في اقنعة التنكر الصغيرة التي صنعت في بابندي لتستعمل مع الازياء الخاصة بالاحتفالات الرسمية، او اللتين نلمحهما في الكثير من المنحوتات العاجية الصغيرة في مانجبيتو. وتمثل قطع مانجبيتو الصغيرة أشكالاً بشرية صغيرة ، اما القطع التي انتجت في عهود حديثة نسبياً فتضم أشكالاً حيوانية ، واوتاداً منحوتة من العاج من النوع الذي يستعمل في آلات الطرب الوترية — التي يمثل كل وتد منها رأس امرأة مع كتفيها — وكذلك دبابيس منحوتة كانت تستعمل في تسريحات الشعر الأنيقة المكلفة التي اشتهرت بها نساء مانجبيتو .

وتمتاز أشكال بنين العاجية على غيرها باتقان الصناعة ودقة التفاصيل، أضف الى ذلك انها تعتبر أشهر ما اكتشف من المنحوتات العاجية في افريقيا حتى اليوم . وهذه الأشكال هي من انتاج عائلة كانت تقيم في حي الاختصاصيين في مدينة بنين . وكانت هذه العائلة تصنعها خصيصاً لاستعمال الملك والنبلاء في المدينة او لترسل هدايا للحكام الآخرين . وتضم هذه الاشكال انياباً كبيرة جداً منحوتة من العاج كانت تغرس في القسم العلوي المجوف من الرؤوس البرونزية ذات الحجم الطبيعي التي كانت توضع على أحد جانبي المحراب الملكي المخصص للاسلاف ، وكذلك أنياباً اصغر منها كانت تثبت الى نتوء بارز من فتحة في خلف الرؤوس الخشبية التي كانت ترمز الى الاسلاف وتوضع على المحاريب الخاصة بعائلات النبلاء . وكانت هنالك ايضاً أساور كبيرة عريضة أشبه بذلك الجزء من القفاز الذي يغطي المعصم ، وأساور صغيرة ، وأشكال صغيرة ترمز الى النساء اللواتي يعبدن رسول الإله ايسو ، وصولجانات تستعمل في عرافة الايفا . وهناك ايضاً أقنعة صغيرة ونواقيس عاجية تعود الى أوائل العهد البرتغالي . اما الأقنعة

فكانت صغيرة ودقيقة الصنع، وكانت تستعمل مع الازياء المستعملة في المناسبات الرسمية ، وكانت تستعمل كالبرونز في تغطية الورك . وهناك أشكال أقرب الى الثقافة الاوروبية منهـــا الى الثقافة الافريقية كالأقداح التي كانت تحمل حول قاعدتها صوراً تمثل جنوداً برتغاليين ومحاربين من شعب بنين .

وفي تصميات الاشغال العاجية التي عثر عليها في بنين ، يتكرر كثيراً ظهور شكل الملك اوبا وقد اكتسى شكل إله البحر اولوكن (Olokun) . ويكاد في جميع الحالات يرافقه شكلان يرمزان الى كهنة الإلهين الملكيين أورا و أوين. ويمثل الفهد العائلة المالكة ، بينما تمثل الحيات والاسماك التي ترتاد المياه الموحلة رسول الإله أولوكن .

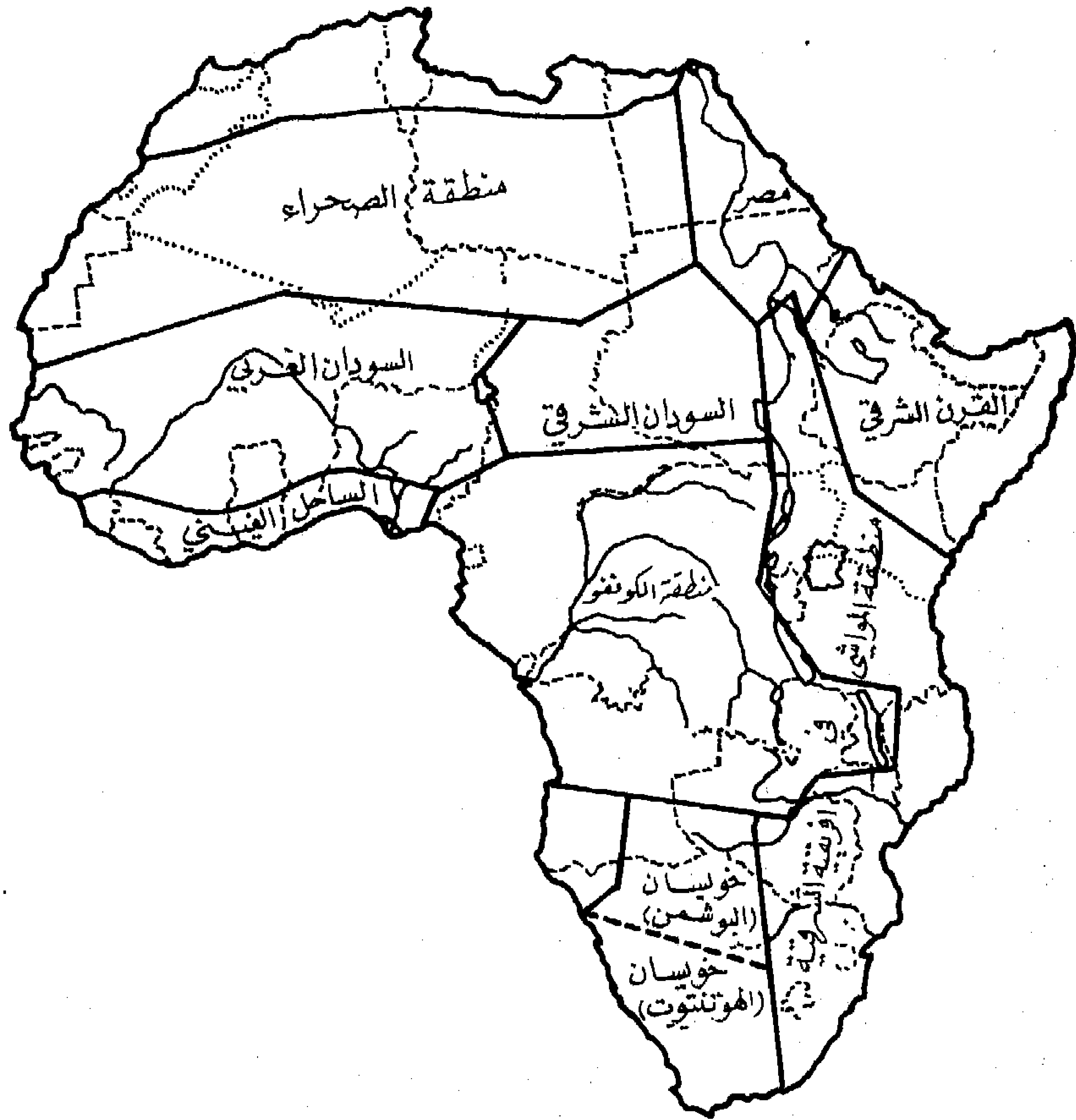
وقد وقعت قبيلة يوروبا في أوو تحت اثر نفوذ مملكة بنين ، وربما خضعت لسيطرتها المباشرة فعلاً ابان الفترة التي بلغت فيها فتوحات مملكة بنين الذروة ، وذلك في القرنين السادس عشر والسابع عشر . وقد تركت ثقافة بنين اثرها في ازياء وعدة الملك أولوو ونبلائه وقادته الحربيين . وهناك منحوتات عاجية تعود الى العهد السابق للاستعمار ، وهي تضم اشكالاً صغيرة لنساء من عابدات الاله ايشو على غرار ما شهدناه في بنين كما تضم صولجانات تستعمل في عرافة الايفا ، وزخارف للازياء الخاصة بالاحتفالات الرسمية ، وقفازات واساور صغيرة . وفي عام ١٩٥٢ كان لا يزال في أوو عامل واحد ينتج منحوتات من العاج والعظام متبعاً في ذلك اساليب المدرسة التقليدية القديمة ، غير ان المادة التي استعملها كانت ، في معظم الحالات ، من عظام الافيال بسبب ندرة العاج في عصرنا الحديث .

الفن في القسم الاخير من العهد السابق للاستعمار :
افريقيا الشرقية والجنوبية

نتنقل الآن الى استعراض الاشكال الفنية في مختلف المناطق الثقافية في

افريقيا جنوب الصحراء الكبرى في العهد السابق للقرن الحالي . وبادىء ذي بدء سنتناول بالبحث شعوب خويسان في الجنوب ، اي قبائل البوشمن والهوتنتوت. وفي ذلك الوقت كانت قبائل البوشمن تطرد من مرابع صيدها الاصلية ويدفع بها الى صحراء كلاهاري ، اما قبائل الهوتنتوت التي حلت محلها في المناطق الجنوبية والغربية فكانت تتعرض لاحتكاك شديـــد مع المستوطنين البيض في منطقة الكاب . وكانت قبائل الهوتنتوت تتمتع باقتصاد اكثر استقراراً من قبائل البوشمن ، والسبب في ذلك هو ان قبائل الهوتنتوت كانت تعتمد في اقتصادها على رعي قطعان الماشيـــة وكانت بالتالي اقدر على اعالة مجتمعات اكبر واكثر تنظيماً من مجتمع قبائل البوشمن التي كانت تعتمد على الصيد . ورغم الاستقرار الاقتصادي النسبي ، لم تتطور قط عند قبائل الهوتنتوت اشكال فنية في ميادين الرسم والنحت والتصوير . اما الرسوم والصور التي اكتشفت على الصخور والتي تمثل اشخاصاً من قبائل البوشمن والبانتو ، وكذلك بعض المستوطنين البيض ، فقد نسبت الى البوشمن ، وهي تدل على ان هذا الشكل من الفن ظل قائماً حتى عهد حديث نسبياً ، ولكن يبدو انه لم يحل العقد الاول من القرن العشرين حتى كان هـــذا الضرب من النشاط الفني قد توقف . وقد صنعت قبائل البوشمن والهوتنتوت حلياً من النحاس ، ورؤوساً مسننة حديدية للسهام والرماح ، واوعية خزفية ، ولكن فنهم كان بسيطاً، اذ اشتمل على انماط زخرفية من مثل الحزوز المتسلسلة التي رسمت على أواني الهوتنتوت الخزفية ، والاشكال الهندسية المكررة التي رسمتها قبائـــل البوشمن في المنطقة الشمالية الغربية على الحجارة وعلى المزامير المصنوعة من العظام ، وكذلك على الغلاف الخارجي لبيضة النعامة الذي كان يستعمل لحفظ الماء . وكانت اكياس الجلد تزين ايضاً بانماط مماثلة ، وفي بعض الاحيان كانت الادوات الخشبية والعصي تزخرف بتشكيلات من الخطوط تثبت عليها بطريقة الكي .

وفي منطقة المواشي في افريقيا الشرقية ، التي تمتد من منابع النيل شمالاً حتى



(شكل ٢) المناطق الثقافية والتقسيمات السياسية في افريقيا (نسخة منقحة ، ١٩٥٨)

منطقة الكاب جنوباً ، يتركز الاهتمام الثقافي في المواشي ، ويعبر عن مختلف القيم الثقـــافية بالرجوع الى هذه الحيوانات . وبعض شعوب هذه المنطقة تلتمي الى الاقوام الرحل التي تعيش على الرعي ، غير ان الاغلبية تؤمّن معيشتها عن طريق

الفلاحة البسيطة والرعي معاً . امـا الاشكال الفنية التي انتجت هنا في الرسم والتصوير والنحت فهي ضئيلة جداً بالمقارنة مع مـــا انتج في الكونغو وساحل غينيا ، حتى ان المنطقة غالباً ما تهمل كلياً عند بحث النشاط الفني في افريقيا . صحيح ان قبـائل التوتسي في الرواندة – اورندي التي تعرضت لأثر الكونغو ، وكذلك جيرانها الذين اعتادوا الحياة المستقرة الجلوسية من مثل قبائل الغاندا ، صنعت بعض الاشكال المنحوتة من الخشب ، غير ان الفنون التشكيلية في معظم اجزاء هذه المنطقة اقتصرت على انتاج اشكال صغيرة من قوالب طينية ترمز الى المواشي وبني الانسان ، وأقنعة من الاعشاب لاستعمالها في المراسيم التي كانت تقام للاحتفال بانتقال الاطفال الى مرحلة البلوغ ، وأقنعة خشبية كانت قبيلة الماكوندي تصنعها لاستعمالها في مناسبات مماثلة ، وأشكال خشبية صغيرة ترمز الى النساء من صنع هذه القبيلة الاخيرة نفسها . وهنـاك أشكال مزخرفة من الأواني الخزفية تنتجها شعوب تـُعنى بالمواشي وتنزع الى الحياة المستقرة الجلوسية ، وهي الشعوب التي تسكن في أقصى المناطق الجنوبية والجنوبية الشرقية . وتنتج قبيلة لوزي في منطقة نهر زمبيزي طاسات خشبية كبيرة توجد على أغطيتها نماذج مألوفة من أشكال ترمز الى الفيـــل والكركدن او أشكال ترمز الى حيوانات أخرى وتستخدم كمقابض لهذه الطاسات .

ومهما يكن من أمر ، فـــان هذه الأشكال ليست المنافذ الوحيدة للتعبير الجمالي والخيال الخلاق . فهناك انتاج فني وفير يتجلى في صنع الخرز ، والضفائر ، وخواتم النحاس الاصفر ، وتسريحات الشعر المختلفة ، وقوالب الطين المصوغة في شكل أنابيب ، والحلل الجلدية ، والدروع المزينة بزخـــارف بسيطة ، وأخيراً الرماح المصنوعة من الحديد والخشب التي تكتسب جمالاً خاصاً بسبب مـا تمتاز به من تناسق وانسجام بين اجزائها . وتحتل الازياء التي تصمم للمناسبات الخاصة والاحتفالات الرسمية مكانها باعتبارها وسيلة للتعبير الجمـــالي ، وبذلك يمكن اعتبارهـا شكلاً متميزاً من أشكال الفن . وتثبت الصور الفوتوغرافية الملونة

لسكان افريقيا الشرقية والجنوبية ان وسائل التعبير عن انفسهم لا تقتصر على النحت والصب ، كما انها لا تتقيد بأي من التعاريف الحصرية للفن التشكيلي او التصويري التي وضعها العالم الاوروبي والامريكي . فهم يجدون مجالاً للنشاط الخلاق ومصدراً للاستمتاع الجمالي حتى في تزيين بيوتهم بالجلود والحصر والأواني الخزفية وفي الطريقة التي يتبعونها في ترتيب هذه الاشياء .

ولن نعرض في هذا المقام للفن في منطقة القرن الشرقي الا بايجاز شديد ، لانه لا يعتبر الا على هامش الاشكال الفنية المنتجة في الاجزاء الاخرى من افريقيا جنوب الصحراء الكبرى . فالاشكال الفنية عند القبائل الرحل تشبه تلك التي تطورت عند جيرانها في منطقة المواشي في افريقيا الشرقية . اما في المناطق التي ازدهرت فيها الطوائف القبطية ، كما هي الحال اليوم في جزء من الأمة الاثيوبية، فاننا نجد صوراً ملونة على غرار الاسلوب البيزنطي .

الكونغو

تشمل منطقة الكونغو افريقيا الوسطى غرب البحيرات العظمى . وقد زودت هذه المنطقة المتاحف والمجموعات الأثرية الخاصة بالكثير من تحفها الفنية، حتى اشتهرت بانها أغنى المراكز في انتاج الفنون الوطنية المحلية . وفي هذه المنطقة تحل الزراعة والتجارة محل العناية بالمواشي والفلاحة البسيطة . وفي الجهات الغنية جداً بنشاطها الفني يعمل اختصاصيون من مختلف أصحاب الحرف في انتاج سلع لاستعمال اعضاء آخرين في المجتمع من مثل منسوجات الرافيا والاشغال الحديدية والسلال والحصائر والأواني الخزفية والمنحوتات الخشبية . وتنتشر فئات من الاقزام في اجزاء متباعدة من الغابات الداخلية الكثيفة من منطقة الكونغو الشمالية . اما التشكيلات السياسية الواسعة فلا تمثلها الا جماعات معينة متفرقة كالبوشنغو (باكوبا) والباكنغو. ولما كان التنظيم السياسي بسيطاً على

وجه الاجمال ، فاننا لا نجد مدناً مسوّرة ، ولا رحاباً واسعة ، ولا انشاءات معمارية معقدة من الطين او التراكوتا على غرار ما نجده في منطقة غينيا الساحلية .

ومن المحتمل جداً ان الاقنعة والتماثيل الصغيرة كانت خلال العهد السابق للاستعمار ، تؤلف الاشكال الرئيسية الوحيدة في الانتاج الفني لشعوب مثل البينا لولوا من البالوبا والبونجوي من الفانج . ويلتقي فن العديد من فئات الفانج كالبونجوي والباهوين، في نقاط كثيرة مع فن الازاندي في شمال شرق الكونغو، وهي المنطقة التي كانت — بحسب ما تناهى الينا من القصص المروية — المركز الاصلي الذي انطلقت منه جماعات الفانج . وقد انتشرت الاشكال المنحوتة الصغيرة التي ترمز الى الارواح والآلهة في مختلف انحاء الكونغو الغربي ، ويعود الفضل في ذلك الى شعوب الباتيكي التي جاءت الى الكونغو الغربي من المناطق الجنوبية والجنوبية الغربية حيث انتشرت هذه المنحوتات انتشاراً واسعاً .

وكان اتحاد بوشنغو الذائع الصيت على اتصال بالمناطق الاخرى ، فحدث تأثير وتأثر متبادلان بين الاساليب الفنية المختلفة . وقد يكون معظم ذلك ضرباً من الحدس والتخمين ، غير ان هناك عناصر في الصناديق والطاسات الشهيرة التي انتجتها قبائل البوشنغو تشير بقوة الى ان هذه الاشياء قد صنعت في الاصل عند قبائل اباتيكي والبابايا كا ، ويبدو كذلك ان الاقنعة المتعددة الألوان قد اقتبست في وقت لاحق عن جماعات مجاورة . ويروي التاريخ الاسطوري للمنطقة ان شامبا بولنغونغو ، في القرن السابع عشر ، أدخل الى بلاده حياكة الرافيا وصناعة التماثيل الشهيرة لتخليد ذكر اعضاء الاسرة المالكة، وقد بلغ كلا هذين الفنين أقصى درجات التعقد عند شعوب البوشنغو . وليس ثمة وثائق تاريخية تثبت صحة هذه الرواية ، غير انه من المحتمل ان يكون شخص بمفرده قد أدخل عناصر اسلوبية الى فن مجتمعه ، كما انه من المحتمل ان تكون هذه العناصر قد تجمعت نتيجة لتضافر جهود الكثير من الفنانين خلال فترة طويلة من الزمن .

ويدهي ان تتنوع الاشكال الفنية كثيراً في منطقة واسعة كالكونغو. وتؤلف الاقنعة والتماثيل الصغيرة معظم ما انتج من الاشكال الفنية في العهود السابقة للاستعمار، وهي غنية في تعبيرها التشكيلي بقدر ما هي قيّمة في حد ذاتها، ولا شك في انها كانت تترك أثراً غريباً لدى استعمالها في الجو الكامل للطقوس الدينية التي صنعت من اجلها. وكانت هذه الاقنعة متعددة الالوان في جميع الحالات تقريباً، وكانت في العادة تشكل جزءاً من ازياء مفصلة متقنة الصنع، وكان لها اعراف كبيرة من الرافيا على غرار الاقنعة التي ترمز الى وجوه الاسود عند قبيلة الباشونج، هذا مع العلم ان الكتب والمتاحف قلما تبين هذه الاوصاف. وكان الراقصون يرتدون بعض هذه الاقنعة مع تنانير صنعت كلها من الحشائش، ولم تبذل محاولة لاخفاء اجسام الراقصين التي كانت تزين بالطين والرماد والفحم النباتي. وفي جهات اخرى كان الجسم كله يغطى بقماش فضفاض مهلهل او بالياف الرافيا او بحلل من الرافيا من شغل الصنارة. ومع ان معظم الاقنعة المصنوعة في منطقة الكونغو هي من الخشب الملون فقط، الا ان هناك نماذج قليلة يدخل في صناعتها القماش، والمعدن، والاصداف، والودعات، والخرز التجاري، وهناك نماذج اخرى صنعت كلياً بالصنارة او بطريقة العقد. ومع ان النوعين الاخيرين قلما يرد ذكرهما في الابحاث التي تتناول الفنون الافريقية، الا انه لا يسعنا الا ان نؤكد اهمية اثرهما الفني والروائي في نفوس المشتركين في الطقوس التي استعملا فيها. وسواء اجرت الطقوس في وضح النهار ام في الليل على ضوء ألسنة اللهب المتصاعدة من النيران، وسواء أكان الرقص فرادياً ام في جماعات، فان هذه الاقنعة، مع الحلل الكاملة التي صاحبتها، كانت تخلق في المتفرجين شعوراً بالكرامة والوقار واحساساً غريباً باسرار القوى الخفية التي تكتنف الآلهة والاسلاف والارواح المنتشرة في العالم الطبيعي او — بعبارة بسيطة — كانت تخلق فيهم شعوراً بالخوف من المجهول.

وكما تتنوع الاقنعة، تتنوع كذلك التماثيل الصغيرة المنحوتة، اذ يتراوح

علوها من بضع بوصات الى عدة اقدام ، وهي تختلف في مستوى صنعها ، فبعضها بدائي نسبياً ، والبعض الآخر يعكس مهارة فنية عالية . ولعله من المستحيل ان نتوصل الى تعميمات حول وظيفة هذه المنحوتات، حتى لو توافرت لدينا معلومات اكثر عن دورها الثقافي. ففي احدى المناطق تصنع هذه التماثيل لاحياء الذكرى، وفي منطقة ثانية تستخدم كأوعية مؤقتـــة لارواح الآلهة ، وفي جهات اخرى تستخـــدم كرقى وتعاويذ. وتفوق التماثيل الكبيرة المخصصة لاحياء الذكرى او لحفظ ارواح الاسلاف ، تفوق في كمال صنعها ومستواها الفني التماثيل الصغيرة التي تستعمل في عبادة الآلهة او في الاغراض السحرية .

ونجد احياناً تماثيل صغيرة منحوتة لم يكتمل صنعها ، بـــل تركت نصف منهية ، ومن المحتمل ، كما يبدو ، ان تصميماتها لم تعتبر وحدات فنية كاملة . ولكن يتضح من النماذج الدارجة الاستعمال انه ربما كان من المفروض ان ترى هذه التماثيل وهي تكتسي حللاً من القماش او الرافيا او الاصداف او الخرز او الريش ، وانها لم تعتبر قط كاملة بشكلها المجرد الاصلي . ولم يقتصر دمج المواد على كساء الاشكال بحلل خارجية ، فهناك اشكال من انتاج قبيلة باكونغو لها اغطية رأس من الريش، وعيون زجاجية، وقطع من الصيني او الزجاج مغروسة في المعدة . ولسوء الحظ لا تتوافر لدينا معلومات اثنوغرافية كافية عن عادات هذه الشعوب وتقاليدها ، ولذا كان من العسير علينا ان نفهم الدلالة الرمزية الدينية لهذه الاشياء او اثرها المعنوي في نفوس السكان المحليين ، وهكذا تقتصر ملاحظاتنا على النواحي الوصفية وعلى بعض التكهنات بشأن معانيها الكاملة .

وباستثناء قبائل البوشنغو ، لا نعرف الا النزر اليسير عن الاوضاع الفعلية التي نشأت فيها الاشكال الفنية الاخرى في حوض الكونغو ، وقد تحـــدث توردای (Torday) في كتاباته عن الاثارات الباقية من البيئة التي ازدهر فيها الانتاج الفني في الكونغو ، وهي بيئة لا بد انها كانت من افضل البيئات الجمالية

وأصلحها لانتعاش الحياة الفنية . فقد وصف تورداي قرى قديمة صادف فيها أطر أبواب مزخرفة ، وأسواراً من الحشائش صممت وفق انماط معينة ، وسقوفاً جميلة من القش ، وقطعاً بسيطة من الاثاث متقنة الصنع من مثل الصناديـــق والاواني الخزفية، وملابس للشيوخ تعكس الحرص والجهد اللذين بذلا في اعدادها — هذه الاشياء كلها ، ان دلت على شيء ، فانما تدل على مجتمع ذي اختصاصات مختلفة امتهن بعض اعضائـــه التجارة والزراعة لتأمين حاجاته الاساسية ، بينما امتهن البعض الآخر مختلف الاعمال الفنية . وقد اشتهرت قبيلة المانجبيتو ايضاً بالاتقان والدقة في منتوجاتها العاجية وفي صناعة القدور وتزيين سطوحها باشكال بشرية ، وتتجلى مهارتها كذلك في صناعة الازياء ، وتصفيف الشعر ، ورسم الصور الملونة على جدران المنازل، وفي زخرفة الاشياء التي تصنع لاغراض نفعية .

افريقيا الغربية

لقد وصفت فنون المنطقتين الثقافيتين ، ساحل غينيا والسودان الغربي ، في التقارير الاثنولوجية الخاصة بالاجناس البشرية ومميزاتها ، وفي روايات الرحالة والرواد الأوائل وكذلك في الاخبار التاريخية التي تواترت عن العديد من الشعوب التي عاشت في المنطقة الممتدة من دكار غرباً الى بحيرة تشاد شرقاً ومن تمبكتو شمالاً الى الساحل جنوباً . والوصف الذي تقدمه هذه البيانات عن فنون هاتين المنطقتين الثقافيتين أوفى مما نجده عن أي جزء آخر من افريقيا . ولقد شهدت افريقيا الغربية قيـــام عدد من الممالك الكبيرة مثل ممالك ميلي وغانا وايفي وبنين وغيرها ، ولدينا معلومات عن ازدهار هذه الممالك وسقوطها ، وان كانت لا توجد وثائق تاريخية وافية بالنسبة للثقافات التي نشأت في مملكتي ميلي وغانا . وقد ازدهرت غانا حتى القرن العاشر ، وفي القرنين الثاني عشر والثالث عشر أخذت بنين تنافس ايفي التي بدأ تطورها في وقت ابكر . وبلغت ميلي ذروة

تطورها في القرن الرابع عشر ، ودولتا أشانتي وداهومي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . ولا تزال بعض هذه الدول قائمة ، ولكن على نطاق اضيق ، ونذكر منها هنا ايفي التي توجد داخل اقليم يوروبا ، وبنين التي لا تضم الآن الا مدينة بنين والمناطق المحيطة بها مباشرة ، وداهومي ، وأشانتي التي تشكل جزءاً من دولة غانا الحديثة .

وفي منطقة افريقيا الغربية نفسها التي شهدت قيام عدد من الممالك الكبيرة وسقوطها وظهور عدد كبير من العمال المختصين، نشأت مجتمعات زراعية بسيطة انحصر نشاطها الاقتصادي في تأمين الحاجات الاساسية واقتصرت منتوجاتها الفنية على عدد قليل من الاقنعة التي كانت تستعمل في الطقوس الاجتماعية الخفية وعلى بعض الاشكال التي ترمز الى الارواح والآلهة. ولكن حتى هذه المجتمعات البسيطة ، من مثل الباجا والمومي ، التي كان فنانوها مزارعين ، حتى هـــذه المجتمعات انتجت مصنوعات تعكس درجة عالية من الحساسية . وهذه الحقيقة تلقي ضوءاً على العوامل التقليدية الاساسية التي تساعدنا في تفسير فيض الاشكال في المجتمعات المجاورة الاكثر تعقيداً ، حيث كان باستطاعة الرجل الموهوب ان يلقى دعماً اقتصادياً من الزعماء السياسيين والمجتمع على حد سواء ، كما كان الحال في مجتمعات باولي وداهومي ويوروبا .

ان النتائج التي توصل اليها الباحثون بشأن الهجرات والفتوحات القديمة في افريقيا الغربيـــة يعززها تحليل التوزيعات الاسلوبية في الفنون التشكيلية والتصويرية . واذا امعنا النظر في الاقنعة والاشكال والاشغال المعدنية التي انتجت في العهود السابقة للاحتكاك مع الاوروبيين ، امكننا ان نلمح بينات تشير الى اقتباس الافكار من الغير والى اعادة تأويل عناصر التصميم ومعالجتها بطريقة ابتكارية ، وتشكل هذه كلها جزءاً من العملية الابداعية . ويظهر اثر الاساليب الفنيـــة المجاورة بوضوح في حالات كالتالية : ايفي وبنين ويوروبا

وداهومي ، او في حالات مثل باوولي وجورو وسنوفو ، او مثل سيراليون وليبريا حيث تشترك شعوب كالمندي ودان وجولا في بعض الصفات مع مجتمع الرجال في بورو ومجتمع النساء في بوندو أو ساندي .

ان الادب الذي انتجته هذه المجتمعات قليل نسبياً ، ولذا كان من العسير علينا ان نقدم صورة عامة عن البيئة الثقافية للفنون التصويرية والتشكيلية التي ازدهرت في افريقيا الغربية في العهود السابقة للاستعمار . وقد بذل جريولي (Griaule) محاولة للتوصل الى نتائج عامة ، فميز بين فنون منطقة الاعشاب المدارية « السفانا » من جهة وبين فنون منطقة الغابات من جهة اخرى ، ووصف ثقافة الاولى بانها معقدة ، بينما وصف ثقافة الثانية بانها بسيطة . غير انه نشأت تنظيمات سياسية واجتماعية وقضائية معقدة عند الاشانتي والباوولي والبيني ويوروبا الجنوبية وهذه القبائل جميعاً سكنت بيئات يقع معظمها او بعضها في مناطق الغابات او المناطق التي تجمع بين الغابات وسهول الاعشاب المدارية ، اضف الى ذلك انه نشأ في هـــذه المجتمعات عدد كبير من الاختصاصيين لا في الفنون فحسب وانما ايضاً في الميادين الاخرى .

ورغم كل ذلك يمكن التوصل الى بعض النتائج العامة . وعلى وجه الاجمال يمكن القول بان البؤرة التي تمركزت فيها ثقافات افريقيا الغربية هي الدين ، مع العلم بان اشكال الدين تختلف اختلافاً ملحوظاً من جماعة لاخرى . فثمة جماعة تؤكد قوة آلهة الطبيعة وترتبها في كيان هرمي ، هذا بالاضافة الى ممارسة عبادة الاسلاف ، وهناك جماعة ثانية تؤكد عبادة الاسلاف من السلالة الملكية ولا تمنح الا اهمية ثانوية الى آلهة الطبيعة ، بينما تعترف جماعة ثالثة بالقوى الطبيعية الكائنة في آلهة معينة ولكنها ترفع من شأن الارواح المحلية الفرعية وتوليها منزلة اعلى من منزلة آلهة الطبيعة . ولدى التعبير عن مفاهيم دينية في اشكال فنية عن طريق النحت والرسم والتصوير، قد تركز جماعة ما على الاقنعة التي تعتبر مقر قوة آلهة

الطبيعة والارواح المحلية والاموات ، بينما قد تنزع جماعة اخرى ، كما هي الحال عند البيني ، الى تصوير الاعضاء المتوفين من العائلة المالكة مع حاشيتهم او الى انتاج اشكال كاملة من البرونز او الطين للرمز الى الآلهة مع عائلاتها ورسلها . اضف الى ذلك ان الاساليب التقليدية قد تختلف كثيراً ضمن فئة واحـــدة من الفئات العنصرية الكبيرة ، كما هي الحال عند الدوجون واليوروبا .

وقد ادت الاقنعة في افريقيا الغربية وظيفة دينية وجمالية منذ اقدم العصور. وتنسب الروايات المتناقلة محلياً أصلها الى عوامل مختلفة منها الوحي الالهي ، او التعليمات التي تصدر عن الاموات اثناء الاحلام ، او الاقتباس من شعوب اقدم كما هي الحال عند الدوجون . ورغم وجود مجتمعات سرية على درجات متفاوتة من الوازع الديني في جميع انحاء المنطقة الا انها لا تستعمل كلها الاقنعة المنحوتة. فمثلا ، لا يرتدي اعضاء بعض مجتمعات يوروبا الا ازياء من القماش تغطي الجسم كلياً ، ويقوم احد الراقصين بتمثيل الروح الرئيسية وقد يضع على رأسه صحناً صغيراً صلداً غطي سطحه المنبسط بالقماش لتهبط عليه الروح اذا ما حضرت خلال اقامة احدى الشعائر الدينية ، بينما قد يلبس راقص آخر على رأسه غطاء منمقاً من الريش يرمز الى القوى التي تشرف على الزي . وكما هي الحال في الكونغو ، يتمتع الزي بكامله مع دلالته الرمزية باهمية كبرى ، اما القناع المنحوت ، وهو ذلك القسم الذي يحظى بتقدير الاوروبيين والامريكيين من الناحية الفنية ، فلا يؤلف الا جانباً جزئياً من كيان مركب من تفاصيل كثيرة الدلالة في جملته على رمز معين .

وتستعمل بعض الاقنعة في الطقوس التي تقام للاحتفال بانتقال الاطفال الى مرحـــلة البلوغ او في الشعائر التي تقام لاجراء الحدود الاجتماعية والدينية . وتستخدم اقنعة اخرى في احتفالات دينية وشبه دينية على حد سواء لتمثيل بعض المفاهيم المصطنعة كزفاف الشمس الى القمر ، كما هي الحال في الاقنعـــة

المزدوجة عند الباوولي . ويجري تعريف المتفرجين الى قـــوة الروح الخاصة بالشجرة التي صنع منها القناع ، وكذلك الى قوة الروح التي يمثلها القناع نفسه — كما هي الحال عند الدوجون مثلاً . وقد تكون قوة الروح كبيرة جداً ، فيكلف « بحملها » ثلاثة رجال يرتدون ثلاثة اقنعة متماثلة ، كما يحدث ، مثلاً ، عند الايجبيو من اليوروبا . وقد يكفي قناع آخر يرتديه شخص واحد لايواء قوة عدة ارواح مع رسلها ، كما هي الحال عند الاويو من اليوروبا ايضاً .

وتتفاوت الأقنعة في افريقيا الغربية في مدى الاشياء التي تمثلها ، فمنها ما يمثل بامانة آلهة او اشخاصاً اظهروا قوى خارقة للطبيعة ابان حياتهم ، ومنها ما يمثل خدم الآلهة ورسلها ، وقد يكون هؤلاء حيوانات او اشخاصاً يحملون رموزاً ويعكفون على عبادة الآلهة . ويظهر الراقصون المقنعون ، امـــا فرادى او في جماعات ، قبيل حلول الفصل الماطر ، هذا اذا كان دورهم علنياً وليس مقصوراً على الطقوس الأولية التي تشكل جزءاً من شعـــائر الاحتفال بالوصول الى سن البلوغ . اما وظيفة الاقنعة فهي طرد الارواح الشريرة والامراض والابتهال الى الآلهة والاسلاف الذين قدمت التضحيات لهم استمطاراً للبركة والخـير والحظ السعيد . وحين لا تستعمل الاقنعة ، تحفظ في صناديق خاصة توضع في غـــابة صغيرة مقدسة قرب القرية او في منزل زعيم المجتمع . وفي أوقـات أخرى من السنة تقدم القرابين لاسترضاء الكثير من الاقنعة ابتغـاء الحصول على خدمات خـــاصة ، ويطبق ذلك ايضاً بالنسبة للاشياء المودعة الاخرى ، مثل اشكال الآلهة التي ترمز الى قوى خارقة للطبيعة .

ويبدو ان هناك مـــا لا يقل عن ستة أنواع من الاشكال الخشبية وهي : اشكال تمثل إلهاً او روحاً ، واشكال تمثل شخصاً يعبد الإله ويحمـل رموزه ، رمز يمثل الإله كأن يكون شيئاً يقرن عادة به من مثل ازميل حجري او نسخة خشبية عنه تشير الى ان مالكها من عبدة شانغو في مجتمع يوروبا ، اشكال تمثل

رسل أحد الآلهة او خدمه ، ربما على هيئة حيوان او حشرة او حيوان زاحف او سمكة ، اشكال تمثل اسلاف العائلة سواء كانوا من العوام ام النبلاء ام من زعماء القبائل ، واخيراً اشكال تمثـــل اشخاصاً او حيوانات تحمل دلالة دينية ولكنها لا تؤدي الا وظائف زخرفية وجمالية . وهنـــاك اشكال منحوتة قد تكون مقر قوة أحد الآلهة او الاسلاف ، او قد تستخدم وسيلة تنتقل بوساطتها قوة أحد القرابين لتلامس صندوق المقدسات وتتصل بالروح الكائنة خارج الشكل .

وتختلف الوظيفة الثقافية لهذه الاشكال الخشبية من حالة الى أخرى . فقد يمثل الشكل المنحوت أحد الآلهة وقد يحفظ في صندوق خاص بالمقدسات يقوم على العناية به كهنة من الرجال او النساء ، ويتولى هؤلاء تزيين الشكل وتحديده ويتأكدون من ان القرابين المناسبة تقدم له . وقد يخص الشكل احدى العائلات ، وعندها يحفظ في صندوق للمقدسات يوضع في رحاب المنزل او في الغرفة المخصصة لرأس العائلة . ويقوم المرافقون للراقصين المقنعين أحياناً بحمل الاشكال المنحوتة او الرموز التي تقترن بأحد الآلهة او الأرواح . أمـا التماثيل التذكارية فتظل في الغالب في حوزة العائلات الخاصة . فهناك فئة من زعمـاء بنين تحتفظ عائلاتها برؤوس خشبية على المحراب الذي دفن تحته السلف الذي أسس العائلة ، وتغطى هذه الرؤوس بالدماء والزيوت الناتجة عن التضحيات الكثيرة ، ووظيفتها هي ان تنقل القرابين والرسائل التي يرغب الاحياء في نقلهـــا الى روح السلف المؤسس للعائلة . وتوضع اشكال ديوك منحوتة من الخشب على محـــاريب الاسلاف من النساء وتستخدم في الغرض نفسه . وتحرص قبيلة الباوولي على العنـاية بأشكالها التذكارية ، فتحفظها نظيفة مصقولة ، وفي المناسبات الخاصة تخرجها وتعرضها على أعضاء العائلة والجيران ليبدوا اعجابهم بها .

وتعتبر الأواني الخزفية والمنسوجات من الاشكال الجمـــالية عند اليوروبا

والاشانتي ، ولا ريب في انها تعتبر كذلك عند شعوب أخرى ايضاً . وتنتج قبائل اليوروبا والاشانتي قدوراً محكمة الصنع لاستخدامها في الاغراض الدينية ، وتزينها بأشكال ترمز الى رسل الآلهة التي تكرس لها هذه القدور . حتى جرار الماء ومواعين الطبخ تزين لاغراض جمالية عند هذه القبائل .

ويمارس سكان افريقيا الغربية النسج في مختلف ارجـــاء افريقيا الغربية ، فتراهم ينتجون تشكيلة منوعة من المواد: من أقمشة الرافيا البسيطة التي تستخدم في صناعة ملابس العـــمال الى العباءات والحلل الزاهية المتقنة التي تجهز للملوك وزعماء القبائل . وقد استعملت شعوب افريقيا الغربية الصباغة بطريقة تدل على قدرتها على الابتكار والخيال ، حتى قبل ادخال الصبغات الاوروبية الى بلادها ، فقد عرفت اللون الاحمر والاصفر والبرتقـــالي والابيض والازرق النيلي الذي يتفاوت في ظلاله من الازرق الفاتح جداً الى لون يقرب من الاسود . ويبدو انه كان لكل شعب لونه المفضل ، فشعب اليوروبا كان يميل الى اللون الازرق النيلي، بينما كان شعب الاشانتي يفضل اللون البرتقالي . وكثيراً مـــا يعكس انتقاء المنسوجات الحديثة الألوان التقليدية المفضلة .

ويصف الرحالة الأوائل الذين زاروا بنـــين أقمشة مصنوعة من الوبر ، ومنسوجات بسيطة تتخللها خيوط من تصميات معينة ، وشرابات مزركشة تتدلى من قطع القماش . وكان الاوروبيون يبتاعون القماش الافريقي ليبيعوه في البرازيل ، حيث كان الأرقاء المعتقون يقبلون على شرائه . غير انه مـــا ان أتت نهاية القرن التاسع عشر حتى كانت صناعة النسيج قد اضمحلت في بنين، وهكذا لم تستمر في تطبيق الاساليب القديمة الا بعض المنـــاطق التي خضعت في السابق لسيطرة بنين من مثـــل الايجيبو في منطقة اليوروبا واحدى قرى الايبو على الساحل . ومن المحتمل انه كان في الماضي اشراف سياسي وحدود اجتماعية ، أشد صرامة مما هي عليه اليوم ، للتأكد من حصر التباهي بمظاهر الثروة عن

طريق الحلل الفنية في الفئة القليلة التي كانت تتمتع بامتيازات خاصة ، غير ان النساجين كانوا لا يترددون في ممـــارسة فنهم واعداد تصاميمهم تلبية لطلبات أصحـــاب الثروة والسلطة السياسية الذين كان باستطاعتهم تخطي القيود الاجتماعية . وهكذا اصبح انتـــاج النسّاج في متناول كل من يستطيع شراء الأنواع الغـــالية من الأقمشة المصنوعة باليد . ونتج عن تغلغل النفوذ السياسي الاجنبي ان خفت القيود الاجتماعية وظهر اعتزاز جديد بالاشياء الافريقية الصنع، فأدى ذلك الى ازدياد الاقبال على انتاج هؤلاء النساجين ، وبخاصة أولئك الذين تخصصوا بانتـــاج القماش الطويل . ومن الواضح ان النساجين انفسهم يستمتعون بممارسة قدرتهم الفنية في معالجة الألوان والتصاميم الممكن صنعها من الخيوط الاوروبية المستوردة . فبعد ادخـــال الخيوط الاوروبية لم يعد النساجون الافريقيون بحاجة الى البحث عن نباتات لتأمين الصبغات ولا الى العمل المضني الذي يتطلبه صبغ الخيوط باليد .

ورغم تطور المستلزمات العملية في فن البناء، استمر الاهتمام لدى جميع شعوب افريقيا الغربية باقامة اسوار من الاغصان والطين وبناء سقوف من القش . وفي السودان الغربي ، حيث انتشر الاسلام ، نلاحظ أثر فن العمارة الذي تمتـــاز به المدن الاسلامية المسوّرة في افريقيا الشمالية . فأسوار المنازل التي تمتلكها علية القوم تزينها نقوش بارزة قليلاً في شكل انماط هندسية . وفي الممالك الشهيرة التي نشأت في افريقيا الغربية نلاحظ ان معالم الزينة في رحاب قصور الزعمـــاء واقربائهم اكثر منها في منازل الاعضاء الآخرين في المجتمع . وعند قبائل الدوجون والباوولي واليوروبا وغيرها ، لم يدخر السكان وسعاً في تزيين الأبواب الخشبية المواجهة للشوارع ، فقد نحتوا الدعـائم التي تقوم في منازلهم او زينوا الاعمدة المبنية بالطين بنقوش بارزة بروزاً خفيفاً مع ادخال تصميات اما لأغراض تذكارية او لأغراض دينية، وذلك بحسب موضعها: هل هو في مدخل البيت أم في المكان المخصص لمقدسات العائلة ؟ ويظهر هذا الاسراف التقليدي في التزيـين على أشده

في الاعمدة القضيفة المنحوتة التي أقامها ملوك الكرون في قصورهم المغطاة بسقوف من القش ، وفي اللوحات البرونزية المصورة التي غطيت بها الدعائم الخشبية في قاعة الاستقبال في القصر الملكي في بنين ، وفي التصاميم الملونة التي زينت بها أسوار الساحات في ايبو ، وأخيراً في الاشكال المحفورة على جدران القصور الملكية ، وهي اشكال زاهية الألوان تروي قصة البطولات الحربية التي حققها اعضاء السلالة الملكية . ومن الواضح، كما يبدو ، ان الفن الزخرفي في البناء كان من أهم فنون افريقيا الغربية ، غير ان ما نعرفه عنه لا يزيد كثيراً عن الاشياء التي ذكرناها ، ولا يعود ذلك الى الامطــــار الافريقية والحروب المختلفة التي نشبت في العهد السابق للاستعمار فحسب ، وانمــا ايضاً لقلة الاهتمام بتدوين هذه الناحية في التعبير الفني الافريقي .

العهد المعاصر

قــــام الافريقيون ، في جميع المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى ، بتوسيع نطاق تذوقهم الجمـــالي الاصيل للشكل والفن والتصميم باستخدام وسائل جديدة او وسائل قديمة طبقت عليها طرق حديثة . ومع ان الاشكال الجديدة تقابل بالامتعاض احياناً من اولئك الذين نذروا انفسهم لنصرة الاشكال القديمة في الفنون الافريقية وعدوها تعبيراً اساسياً عن الاندفاعات الافريقية الجمالية، الا ان المنتوجات الحديثة لها قيم خاصة بها، لا ريب في ذلك .

ان الانطباع الذي يخرج به المرء لدى قراءة ما كتب عن الفن الافريقي هو ان الأثر الاوروبي الامريكي في ذلك الفن ينحصر في انه دمر ما كان عليه ان يحتضنه ويتعهده بالرعـاية والتطوير ، وان الذوق الاوروبي الامريكي قد أفسد ذوق الفنانين الافريقيين ، فلم يبق شيء من الفنون التقليدية التي ازدهرت في افريقيا في العهود السابقة . غير ان هذه النظرة تعطي صورة مشوهة عن الواقع .

فالافكار الجديدة يجري استغلالها في الانماط الثقافية القديمة، ويبدو ان المجتمعات الافريقية التي كانت في السابق قادرة على دعم الاختصاصيين في انتاج الاشكال الفنية تتلمس طريقها الآن لدعم المزيد منهم بوسائل جديدة، رغم ان الدافع للعمل ربما أخذ يبتعد عن المفهومات والاشكال الدينية القديمة وعن الرموز المقترنة بالاعتبارات الاجتماعية القديمة، ويجنح الى فتح منافذ جديدة في الحياة الاقتصادية والى الاعتراف بدور الفنان في المجتمع على أسس جديدة. واذا جاز لنا القول ان الفنون الافريقية الكلاسيكية قد اضمحلت، فان بذور اضمحلالها لا تكمن بالضرورة في الاحتكاك مع الاوروبيين، وانما في الانماط الثقافية الوطنية، وبخاصة تلك التي ترتبط بالرغبة في جمع الثروة والنهوض بالمكانة الاجتماعية. وليس لنا ان نستغرب او ننكر على الفرد الموهوب حقه في ان يعتبر نفسه في عداد الاختصاصيين وان يدرك انه يتمتع بموهبة خاصة لها قيمتها في العالم الذي يعيش فيه.

ولكي نفهم التغير في الفن الافريقي لا بد من أن ندرك اولاً ان فكرة «الفن من أجل الفن» لم تظهر، كما يبدو، الا في ثقافات افريقية قليلة. وتستثنى من هذه القاعدة العامة بعض الحالات التي نخص بالذكر منها شعوب الباكوبا والباوولي والمانجيبتو والداهومي واليوروبا. ويبــدو انه لم تنشأ انظمة معينة واضحة للافكار المتعلقة بالمناحي الجمالية، كما لم يظهر فريق من الاختصاصيين ممن يلعبون دور الناقدين ويأخذون على عاتقهم تفسير الاشكال الفنية للآخرين. فالمجال ضيق محدود بالنسبة للمصطلحات المجردة الخاصة بالفن والجمال والتصميم، تلك المصطلحات التي تلعب دوراً هاماً في لغة من كان وثيق الصلة بالفن في الثقافات الاوروبية الامريكية. ثم ان العوامل الجمالية تختلط كثيراً بالمناحي الدينية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية – هذا بالاضافة الى التعبيرات الاخرى التي تظهر بها – حتى ان المفردات الدالة على ما هو جميل او جذاب او ظريف وحسب قد تعود في المقام الأول الى صفات من مثل الثروة او القيمة الاعتبارية او المدلول الرمزي السياسي او الديني.

وهناك نقطة يغفلها البعض عادة وهي : ان معظم الاشكال التي يستهجنها اولئك الذين يتحسرون على الفنون الافريقية الكلاسيكية ويؤكدون اهميتها دون غيرها ؛ أن معظم هذه الاشكال ليست من انتاج فنانين تقليديين ، وانما من انتاج اشخاص تعاطوا حرفاً يدوية غريبة عنهم وعن عائلاتهم ، وقد تكون غريبة حتى عن المجتمعات التي يعيشون في كنفها . وقد لاقى هؤلاء في العادة تشجيعاً من الارساليات التبشيرية او الموظفين الحكوميين او المؤسسات التربوية ، وقد يلاقون تشجيعاً حتى من رجال الاعمال الذين يزودونهم بلوازمهم من الخشب والادوات ويكافئونهم على ما ينتجونه ، كما هي الحال في افريقيا الشرقية .

وهناك افريقيون في برازفيل لم يسهموا قط في السابق في انتاج اشكال فنية في قراهم ، غير انهم رغم ذلك يقومون الآن باستخدام الورق وقماش القنب لاعادة انتاج تصميات زاهية الالوان وأشكال «تجريدية» مستمدة من سمات بارزة في الثقافة الوطنية المحلية كان يقصد منها في السابق ان ترى على مقياس اكبر ، كأن ترى مثلاً على جدران المنازل والاسوار المحيطة بساحاتها . وفي نيجيرية قامت الارساليات التبشيرية بتشجيع بنات الايبو على اقتباس انماط الوشم والتشطيب الموجودة على اجسامهن واعتمادها كاشكال رئيسية تطرز على القماش . ويدرب طلبة المدارس عند اليوروبا على قطع الاشواك من اشجار القطن الحريرية وانتاج اشكال بشرية وحيوانية صغيرة ، ويجري حثهم على اتقان عملهم اسوة باساتذتهم الافريقيين الذين نال بعضهم شهرة واسعة حتى ان منحوتاتهم تباع الآن باثمان عالية جداً .

والجدير بالذكر ان التغييرات التي طرأت على الفنون الافريقية لم تكن كلها نتيجة للاحتكاك بالاوروبيين . فدينامية التغيير تكمن ضمناً في العملية الخلاقة ، ويصدق ذلك حتى عندما يكون التغير اقل سرعة ووضوحاً مما هو عليه في ثقافتنا ، فهناك دائماً مجال للتصرف بالاشكال والتنويع فيها ضمن نطاق الرموز

الجمالية التي تقرها الثقافة . ومن المعروف ان الافراد الذين نصفهم بانهم يتمتعون بمواهب فنية حقة يدخلون تجديدات بسيطة على التقاليد القائمة ، وتلقى هذه التجديدات قبولاً في الاوساط الفنية لأن انتاج اصحابها يحظى باعجاب المجتمع الذي ينتمون اليه .

ان العاملين في اشغال النحت التقليدية في المناطق المنتجة للفن في افريقيا قليلون جداً بالنسبة لمجموع السكان ، حتى اذا ضممنا اليهم الافراد العاديين من ذوي المواهب الاضعف الذين كان دافعهم الرئيسي اقتصادياً وليس جمالياً . وربما لا يزيد عدد الفنانين الحقيقيين — بالمعنى الفني لمصطلح « الفنان الحق » على ٢ إلى ٥ في المائة من مجموع العاملين في اشغال النحت ، وهؤلاء هم الذين انتجوا الاشكال الكلاسيكية العظيمة التي نراها في المتاحف والمجموعات الخاصة . وحين تجرد هذه النسبة الصغيرة من الحافز للعمل ، او بالحري حين يتعذر عليها من الناحية الاقتصادية ان تنتج الاشكال الفنية التي تحبها ، يقوم افراد من مواهب أضعف بانتاج ما يعتقدون انه سيلاقي قبولاً في الاوساط التجارية ، وكثيراً ما يتلقى هؤلاء طلبات للانتاج من تجار من مثل تجار الهوسا الذين فاقوا غيرهم في التعامل بأسوأ الاشكال الفنية الجديدة صنعاً واتقاناً ونشرها في مختلف انحاء افريقيا الغربية والكونغو الشمالي .

أما أولئك الذين لا يصدقون ان التجديدات في الفن الكلاسيكي قد تم ادخالها على يد تلك النسبة الصغيرة من مجموع العاملين في اشغال النحت فقد يفيدهم ان ينتقلوا من المجلدات التي تقتصر على اظهار اجود المنتوجات الفنية الافريقية الى النشرات التي اصدرتها الحكومات الاستعمارية في الكونغو وافريقيا الغربية في الفترة الواقعة بين حوالي عام ١٩٢٠ و ١٩٤٠ [٣]، حيث سيرون ، بلا

---

٣ يستطيع القارىء ان يجد صوراً تمثل هذه المنحوتات في كل عدد تقريباً من أعداد نشرة « Illustration Congolese » (بروكسل) التي صدرت في الفترة المذكورة اعلاه .

مبالغة ، مئات من المنحوتات كلها تتبع الاسلوب التقليدي ولكنها ضعيفة في تصميمها ، وناقصة في مستوى صناعتها الفنية ، وتفتقر على العموم الى جميع مميزات المنتوجات التي نالت من الاعجاب ما أهّلها لأن تبحث في الكتب التي ألفت عـــن الفن الافريقي . ولا يسع المرء الا ان يستنتج بان النسبة ذاتها من الفنانين « المرتزقة » قد ظلت قائمة ، ولم يصب التغير الا المواضيع التي يعالجونها ، وكان ذلك نتيجة لاحتكاكهم بالمعايير الاوروبية الامريكية التي مارسوها بانفسهم .

ومهما يكن من أمر ، فان التشجيع الذي لقيه السكان الوطنيون من الاوروبيين كان حافزاً ساعد على ابقاء الفن المحلي حياً في الكثير من المناطق الافريقية . فمثلاً ، يعود للبريطانيين الفضل في دعوة عضو من حي العاملين في الصناعات النحاسية في بنين الى كومامي في ساحل الذهب ، حيث تولى تعليم الاشانتي فن صب المعادن بطريقة « السير — بردو » ، وهو الفن الذي كاد يضمحل في تلك المنطقة التي كانت فيما مضى مركزاً هاماً للصب . ويجري اليوم انتاج مصبوبات للاشكال القديمة من أوزان الذهب والتصميات والاساور وذلك باستعمال العناصر البارزة التقليدية ، ويمكن شراء هذه من المكتبات ومراكز الاشغال اليدوية التي ترعاها الحكومة في غانا .

وكان للبريطانيين الفضل ايضاً في تشجيع الملك اوبا ابويكي الثاني ليس فحسب على انعاش الفنون التقليدية في بنين عـــام ١٩١٥ ، وانما ايضاً على ادخال نمط جديد في النحت كان حتى ذلك العهد مجهولاً في اوساط النحاتين التقليديين . وتضمن ذلك استعمال خشب الأبنوس الحقيقي ، اي اللباب الاسود من النوع الذي يوجد في المناطق المجاورة لمدينة بنين ، وقد اسس الملك مدرسة للنحاتين في قصره استعملت فيهـــا هذه الوسيلة ، كما استعملت وسيلة أقدم منها تستلزم استعمال قشرة جوز الهند . امـــا النحاتون فكانوا من سيّافي الملك ، وهم الاذنة

التقليديون في القصر الملكي . وكان على هؤلاء ان يظلوا في خدمة الملك عدداً من السنين ، واذا لم يتدربوا على حرفة خلال تلك الفترة فانهم لا يصلحون لدخول معترك الحياة المهنية ومزاحمة الصناع الماهرين بعد انتهاء مدة خدمتهم في القصر الملكي . ولذا كان الملك يشعر ان هذا النوع من التدريب سيعود عليهم بالفائدة بعد انتهاء خدماتهم في القصر .

وعندما ارتقى ابنه اكينزو الثاني العرش ، حافظ على هذا التقليد واستمر في تشجيعه . وكان من بين السيافين الذين تلقوا هذا النوع من التدريب رجل اسمه جونسون . وقد اسس هذا ، بعد انتهاء خدمته في القصر ، مشغلاً في مدينة لاجوس لم يستخدم فيه الا ناشئين متمرسين من بيني . وكان من نتائج اندلاع الحرب العالمية الثانية ان تدفق آلاف الجنود الامريكيين والبريطانيين الى افريقيا الغربية ، فاقبـــل الكثيرون على شراء اشكال الرؤوس المنحوتة التي انتجها جونسون لترمز الى الملك ، وكذلك على شراء تماثيله النصفية التي ترمز الى الجنسين ، وان كانت هذه الاخيرة اقل اتقاناً في صنعها وتفاصيلها . واخذ الناشئون المهنيون من أهل بيني ، ممن كانوا يتلقون تدريبهم عند جونسون ، ينفصلون عنه ويؤسسون مشاغل مستقلة خاصة بهم . وقد ابتاع تجار الهوسا القطع التي انتجها المتدربون بقصد التمرين وباعوها كطرف نادرة مع تحف تقليدية اخرى من مثل منافض السجاير المصنوعة من النحاس المطروق والسلع الجلدية المستوردة من السودان . وهكذا نرى ان أسلوب بيني الذي انبثق في الاصل من قصر الملك نفسه قد انتشر في مختلف ارجاء افريقيا الغربية حتى وصل أثره الى سيراليون غرباً والى الكونغو جنوباً . أما هبوط المستوى الفني للنسخ الاصلية التي انتجت وفق هذا الاسلوب ، فسببه انها كانت من صنع الناشئين المتدربين ، ويصدق ذلك ايضاً على انتاج الفئات العنصرية الاخرى التي قلدت هذه النسخ الاصلية بعد رواجها في الاوساط التجارية . ولم يكن لباب الأبنوس الاسود متيسراً في بعض المناطق الاخرى ، ولكن ذلك لم يقف حائلاً

دون تقليد اسلوب بيني ، فكل ما كان على الصناع فعله في تلك المناطق هو ان يستخدموا الخشب الابيض ويعالجوه باصباغ اوروبية من النوع الذي يستعمل في تلميع الاحذية .

وفي الوقت الذي يبدو فيه ان الاشكال الفنية الافريقية قد أخذت تتحول بصورة نهائية وقطعية الى اشياء لا تحمل الا شبهاً طفيفاً للفنون التقليدية ، وفي حين يبدو ان الفن الكلاسيكي نفسه في سبيله نحو الاضمحلال ، ظهرت حركة جديدة في كل من الكونغو وافريقيا الغربية وأخذت تسير قدماً بخطى ثابتة ، دون ان تثير حولها ضجة كبيرة ، وتكتسب اثنـــاء سيرها المزيد من الزخم وقوة الاندفاع . أمـا رواد هذه الحركة فمعظمهم من الموظفين الحكوميين او الذين تربطهم علاقات مع الحكومة بصفة او بأخرى . وقد نجح هؤلاء في اقناع الحكومة بسن قوانين تحرم تصدير الاشكال الفنية القديمة بكميـــات كبيرة ، وراحوا يجمعون ما يستحسنونه من القطع القديمة ليكونوا منهـــا نواة لمتاحف وطنية . والى جانب ذلك تنفق الأموال ، وتبذل المساعي برفق لا يخلو من شيء من الاصرار ، في سبيل استعادة بعض القطع النفيسة التي تمثـل الفن الافريقي الكلاسيكي من المتاحف الاوروبية والامريكية او من التجـــار وهواة جمع العاديات ، ويمثل كل ذلك جانبــاً من الجهود الواعية التي تبذل لتنمية الاعتزاز بتراث الماضي الفني وخلق تأثير ملهم يبعث الثقة بامكانات افريقيا في المستقبل .

٤ الموسيقى[١] الافريقية

ألن ب. مريام

هناك جوانب كثيرة من الموسيقى الافريقية لا تزال تنتظر من يصفها وصفاً موضوعياً . ويبدو ان هناك موضوعات تشكل وحدات أساسية يمكن معالجتها بضبط أكثر من غيرها. ويمثل البحث الحالي محاولة لتجميع مواد تعطي القارىء فكرة عامـــة عن خصائص النظام الموسيقي في افريقيا . وتتناول المعلومات المتيسرة ، في المقام الاول ، العوامل البنائية ، اما المعلومات المتعلقة بتكامل الموسيقى مع المناحي الاخرى في الثقافة فهي ضئيلة، ولذا سنكتفي هنا بالاشارة الى بعض المشكلات . وسنحاول أيضاً بيان الخطوط العريضة لنقاط الاتفاق او الاختلاف الرئيسية بين مختلف الكتّاب الذين عالجوا هذا البحث ، وكذلك المشكلات الكبرى التي لا تزال تنتظر الحـــل . وأخيراً ، سنعرض في بحثنا لمشكلات التغير [١] .

١- يستطيع القارىء ان يرجع الى المصادر التالية عن الموسيقى الافريقية :

Douglas H. Varley, «African Native Music: An Annotated Bibliography» («Royal Empire Society Bibliographies», No. 8; London, 1936).

Alan P. Merriam, «An Annotated Bibliography of African and African-derived Music since 1936», Africa, XXI (October, 1951), 319-29.

وظيفة الموسيقى

هناك اتجاه يعلق أهمية كبيرة على الدور الذي يلعبه النشاط الموسيقي في المجتمع ويعتبره عنصراً متكاملاً ووظيفياً من عناصر ثقافته . ويمثل هذا الاتجاه سمة تشترك فيها الموسيقى مع المظاهر الجمالية الأخرى في الثقافة ، ويجري التشديد عليها في معظم المجتمعات التي تغلب عليها الأمية ، او في كلها تقريباً . وعلى سبيل المقارنة نذكر أن في المجتمعات الاوروبية الامريكية ميلاً الى تقسيم الفنون الى دوائر منفصلة ، والى عزلها عن مظاهر الحياة اليومية ، وهكذا نلاحظ اتجاهاً يرمي الى التمييز بين الفنون « المجردة » والفنون « التطبيقية » ، وبين « الفنان الحق » و « الفنان التجاري » أو « صاحب الحرفة » من حيث الدور والوظيفة . ويذهب المجتمع الغربي الى مدى أبعد من ذلك فيميز بين « الفنانين » و « جمهور الحاضرين من المتفرجين أو المستمعين » ، وتكون فئة « الفنانين » في العادة محدودة العدد ، اذ لا يشترك في النشاط الفني في المجتمعات الغربية الا افراد قليلون نسبياً ، وأقل منهم ، في نظر المجتمع ، هم اولئك الذين «يجيدون» فنوناً معينة كالموسيقى والرقص . « أما في المجتمعات التي تغلب عليها الامية ، فلا نغالي اذا قلنا انه لا يوجد في أي منها اتجاه الى رسم مثل هذه الخطوط الفاصلة المميزة . فالفن في هذه المجتمعات جزء من الحياة ، ولا ينفصل عنها » [٢] . ولا يعني هذا بالطبع انه لا توجد مجالات للاختصاص ، انما الذي أردنا أن نثبته هنا هو ان في المجتمعات غير المتعلمة اعداداً كبيرة نسبياً تجيد ممارسة الفنون وان الوان النشاط الجمالي المختلفة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بجملة النشاط الثقافي الوظيفي . فالوظائف العادية التي تؤديها الموسيقى في المجتمعات الغربية من مثل الاستجمام ومصاحبة الرقص والخدمات التي تؤديها في الاحتفالات الدينية ، هذه الوظائف

---

٢ Melville J. Herskovits, «Man and His Works» (New York : Alfred A. Knopf, 1948), p. 379.

نجدها كلها في المجتمعات غير المتعلمة ، وبالاضافة الى ذلك تستعمل الموسيقى في هذه المجتمعات في ظروف ومناسبات أخرى كثيرة .

وعلى سبيل المثال نذكر ان قبيلة الهوتو في الرواندا تميز ما لا يقل عن ٢٤ نوعاً من الاغاني الاجتماعية العامة التي لا تدخل في نطـــاق الاغاني الدينية . وتتناول الاغاني الاجتماعية موضوعات كثيرة، فمنها ما يغنيه موسيقيون محترفون لاغراض الترفيه ، ومنها ما يؤدى في مناسبات شرب البيرة ، أو الحرب ، أو تقديم الولاء لزعيم ، أو الصيد ، او الحصاد ، او الاشغال العامة ، ومنها ما يغنى للاحتفال بميلاد طفل او لتحذير اعضاء المجتمع الذين ضلوا سواء السبيل ، او لسرد رواية تحكي قصة حملة ناجحة من حملات صيد الفيلة ، ومنها ما يتعرض للاوروبيين بالسخرية ، او يتحدث عن الموت ، او يتناول موضوعات مبتذلة . ولا يقف الامر عند هذا الحد ، اذ يمكن تمييز انواع فرعية في كل فئة من الفئات التي ذكرناها . فهناك نوع خاص يُغنّى عند جر زورق من مكان صنعه الى الماء، وثان عند التجذيف ضد تيار قوي ، وثالث عند التجذيف مع التيار ، ورابع لحث فريق من المجذفين على بذل المزيد من الجهد الجماعي .

ونجد عند قبيلة التوتسي في الرواندا مدى واسعاً مماثلاً من الاغاني التي تتناول موضوعات مختلفة . فهناك اغنيات للتفاخر والحرب وتبادل التحيات . وعندما تلتقي النساء الشابات المتزوجات، يغنين معاً ذكرى الغائبين من الاحباء. وهناك أغنيات خاصة بالاطفال، وأغنيات يتودد بهن الشباب للفتيات، واغنيات اخرى كثيرة تتناول موضوعات مختلفة . وللاغاني التي تتناول المواشي أهمية خاصة عند قبيلة التوتسي ، وتضم الانواع الفرعية منها اغان للتباهي تسمى ابيريريمبو (Ibiririmbo)، وفيهـــا يشترك رجلان في مسابقة غنائية فيتناوبان العبارات الموسيقية ، ويتباريان اما بمدح بقرة واحدة او بذكر فضائل بقرة معينة بالمقارنة مع اخرى . وهناك اغان خاصة ، غـــير الابيريريمبو ، تغنى في

مدح الابقار ، واخرى تغنى للدلالة على اهمية اقتنائها . وتنشد اغان خاصة عندما يسوق الراعي قطعان الماشية الى حظائرها في المساء ، او حين يعدها لترد الماء ، او حين يلتقي مع رعاة آخرين في المساء . ويتغنى الناس ايضاً بمدح قطعان الماشية الاينيامبو (Inyambo) ، وينشد الاطفال اغنيات خاصة في مدح الابقار ، وتنشد اغنيات اخرى في المناسبات التي يجري فيها عرض الابقار على الزوار . وهناك اغنيات خاصة تؤدى مع المزمار لتحبط خطط لصوص المواشي في الليل ، واخرى تروي حوادث تاريخية لعبت فيها المواشي دوراً هاماً [٣] .

وهكذا نرى ان الموسيقى تلعب دوراً في جميع مظاهر الثقافة . ففي التنظيم السيامي – مثلاً – تتضح وظائف الموسيقى في الاغاني التي تغنى في مدح الزعماء ، وكذلك في مناسبات اخرى كثيرة قد تظهر بين الحين والآخر . فعند قبيلة التوتسي يعتبر الطبـــل رمز القوة السياسية ، ولا يسمح لأي فرد باقتناء مجموعات من الطبول باستثناء الموامي (Mwami) والملكة الام . « كان الكالنجا (Kalinga) رمز السلطة الملكية ، والكالنجا دفٌ مقـــدس يرمز اقتناؤه الى حق صاحبه بممارسة سلطته الملكية » [٤]. وروى عن الكالنجا ايضاً :

« انه دفٌ مقدس من الطراز الاول ، وهو شعار السيادة وحامي المملكة من الاخطار ، ولا يقرع الا في مناسبات خاصة . ومن حيث المبدأ ، يجب ان يرافق الملك خلال جولاته . ويحمل الدف في شبك ، وتقرع الطبول على شرفه . وله حقوق مماثلة لتلك التي يتمتع بها الملك،

---

٣ Alan P. Merriam, «Field Notes», Belgian Congo and Ruanda Urundi, 1951-52.

٤ Jacques J. Maquet, «Le Systeme des Relations Sociales dans le Ruanda Ancien» (Annales du Musee Royal du Congo Belge, Sciences de l'Homme, Ethnologie) Vol. I (Tervueren, 1954), p. 147

فترى الناس يصفقون له ثلاث مرات عندما يرون امامه الواحد تلو الآخر . ولوقايته من التلف يمسحونه بالزبدة وبدم ثور « ابيضّت احشاؤه ، أي ثور ارتاح له المضحون من الكهنة واعتبروه دليلاً على الفأل الطيب » * .

وفي مجال التنظيم الاجتماعي سرعان مـا تتضح وظائف الموسيقى للمراقب في مراسيم الميلاد والزواج والموت . ومن أشهر وظائفها في هذا المضمار الرقـابة الاجتماعية . فمثلاً يروي تراسي (Tracey) في معرض حديثه عن قبيلة تشوبي ما يلي :

« درجت العادة عندهم على توجيه انتقادات كثيرة الى أولئك الذين يولـّون عليهم ، بيضاً كانوا أم سوداً ... وتتضمن أغانيهم ، وما يصاحبها من موسيقى ورقص ، تلميحات صريحة واضحة تندد باولئك الذين يهملون واجبـاتهم ، واحتجاجات ضد كل من طغى وتكبر ، وصيحات تستنكر حوادث الظـلم الاجتماعي ، وعبارات تعكس الفلسفة التي يتبنونهـا في وجه الشدائد ... ومن السهل على المرء أن يتصوّر مبلغ الأثر الذي تحدثه عبارات التثريب في نفس المسيء حين يشهّر بسيئاته في أغـان ينشدها ثلاثون او أربعون من الشباب المندفعين أمام جميع سكان القرية ، او الطعنة التي توجه الى كبرياء موظف صغير استبد به الغرور ، حين يهزأ الشباب بتبجحه في أغان ينشدونها على أنغام الموسيقى وحين يضطر هو الى احتمالها وتكلف الضحك عليها . أما بالنسبة لأولئك الذين

---

* Reverend Pere Pages, «Un Royaume Hamite au Centre de L'Afrique» («Institut Royal Colonial Belge, Sections des Sciences Morales et Politiques, Memoires,» Vol. I. Brussels, 1933), pp. 371-72

ينتهكون حرمة الشريعة الاخلاقية في مجتمعهم ، فأي عقاب أردع لهم من ان يعرفوا ان انحرافهم سيشهّر به الشعراء في قصائدهم التالية ؟ » [٦]

ويتحدث هرسكوفتز عن أغنيات التورية في داهومي [٧] ، بينما يشير ووترمان الى « نوع هام جداً من الأغاني في عالم الزنوج يتناول الأحداث الجارية ويستخدم لنشر أخبار الساعة والشائعات التي تدور على الألسن ، وقد يستخدم أحياناً لابتزاز الأموال بالتهديد » [٨] .

وتؤدي الأغاني وظيفتها ايضاً في الحياة الاقتصادية حيث تستخدم لتشجيع العمل التعاوني . ومن الأمثلة على ذلك استخدام الأغـاني لحث مجذّفي القوارب على النحو الذي شرحناه سابقـاً . ويروي هرسكوفتز في معرض حديثه عن الدوكبوي (Dokpwe) في داهومي ، ان اعضاء الفرق العمالية التعاونية يؤخذون الى الحقول حيث يطلب اليهم العمل على « أنغام مزمار حادة يستطيعون متابعتها بسهولة ، ويتخذ هذا الاجراء لأن المسافات كثيراً ما تكون كبيرة وقد لا يعرفها بعض العمال . ولديهم طبول وأجراس وجلاجل يستخدمونها لتصاحب الاغنيات التي ينشدونها » [٩] . أما الاغنيات نفسها فتستخدم لتوكيد الايقاع اثناء العمل .

---

٦ Hugh Tracey, «Chopi Musicians: Their Music, Poetry, and Instruments», (London: Oxford University Press for the International African Institute, 1948) p. 3.

٧ Melville J. Herskovits, «Dahomey: An Ancient West African Kingdom» (New York: J.J. Augustin, 1938), II, 320.

٨ Richard A. Waterman and William R. Bascom, «African and New World Negro Folklore,» in «Dictionary of Folklore, Mythology and Legend,» ed. Maria Leach (New York: Funk and Wagnalls, 1949), p. 21.

٩ Herskovits, «Dahomey», I, 73.

أما في المجال الديني فوظيفة الموسيقى والآلات الموسيقية أشهر من أن يعاد بيانها هنا . وتكاد كل الكتابات الاثنوغرافية تشتمل على وصف مسهب او مقتضب لكيفية استخدام الموسيقى في هذا الجانب من الثقافة . غير انه قد لا يكون لدى الناس اطلاع مماثل على المعنى الرمزي الذي يمكن اسناده الى الآلة الموسيقية نفسها . ومن الأمثلة على ذلك ما نجده عند قبيلة البامبارا حيث :

« ان الاشكال والصفات الانسانية التي ترمز اليها القيثارة «نجوني» واضحة في أذهان الذين يستعملونها .

« فالصندوق المستطيل في هذه الآلة الموسيقية ، يمثل قناع كومابانا ، السلف الذي أوتي الكلمة . وترمز القطعتان الجانبيتان الى عينيه ، والثقب الى أنفه وجهازه التنفسي ، والطرف الذي تنتهي فيه الأوتار الى فمه وأسنانه ، والأوتار الثمانية الى كلماته . وترمز القيثارة ايضاً الى ضريحه ، ويرمز القضيبان اللذان يقطعانها عرضاً الى السلفين الثاني والثالث اللذين رافقـــاه عند موته . ويمثل الصندوق كذلك وجه الكاهن العرّاف وضريحه ، ويمثل القضيبان ساقي الذرة اللذين غرسا في المكان الذي دفنت فيه الجثة . وفي نهـاية مقبض القيثارة توجد أجراس نحاسية تلعب دوراً يجمع الناحيتين الفنية والدينية ويشبه دور الأجراس المثبتة على لوح الطبل الذي وصفناه أعلاه .

« ويمثل كل صوت يحدثه كل وتر من الأوتار الثمانية نوعاً من الصلاة . ويشد الكاهن العرّاف الأوتار كلا على حدة بحسب رتبتها وبالنظر الى نوعية المستشار والاسئلة التي يطرحها . . .

« وتتصدر القيثارة احتفالات التضحيات ومراسيم التطهير والمعالجة والتنقية والتكريس ، وتلعب كذلك دوراً هاماً في التأملات الفردية . وتعتبر نغماتهـــا

العالية الحادة سماوية ويعتقد انها ترمز الى الوفرة . أما نغماتها الجهيرة المنخفضة الحدّة فتدل على أشياء دنيوية وترمز إلى النقص . وتستخدم القيثارة في مناسبات مختلفة كالاعلان عن الحل والترحال ، والخصب والقحط ، ودعوة الناس الى الامتثال للأوامر . وقد توضع القيثارة بهدوء بجوار مستنقع حيث يدل وجودها على السلام والطمأنينة .

« وقبل أن يبدأ العازف بالضرب على القيثارة، يدنو بفمه إلى فوهة صندوقها ويهمس مخاطباً سيد « الكلمة » بالعبارة التالية : (والآن جاء دورك ، فهلم نظّم العالم) » [١٠] .

ويمكن أن نشير أيضاً الى استخدام الأغاني باعتبارها وسيلة لنقل الحقائق التاريخية. ويذكر ووترمان وباسكوم انّ «الناس في نيجيريا لا يزالون يستمعون الى أغنيات تروي قصة المعارك التي نشبت في القرن الثامن عشر » [١١] . ويقول هرسكوفتز في سياق حديثه عن داهومي ما يلي :

« كانت الأغاني ، ولا تزال ، الوسيلة الأولى لنقل المعلومات التاريخية للفئات غير المتعلمة من شعب هذه البلاد . وكانت هذه الوظيفة تبرز بوضوح شديد عندما كانت الأغاني تستخدم في سرد الطقوس المقترنة بتقديم الضحايا لأرواح أولئك الذين انتقلوا الى حياة العبودية . وكان الراوي في بعض الأحيان يعجز عن استذكار تتابع الاسماء الهامة في قصته المتسلسلة ، فيشرع في الغنـــاء بصوت

---

١٠ Viviana Paques, «Les Bambara» «Monographies Ethnologiques Africaines, Institut International Africaine» (Paris: Presses Universitaires de France, 1954), pp. 106-7.

١١ Waterman and Bascom, «Negro Folklore,» p. 21.

منخفض، تصاحبه طقطقة الأظافر، ويستمر على الغناء بضع لحظات، ثم يتوقف بعد أن يكون قد استحضر في ذهنه الاسماء بوضوح . وكان يذكر في سياق تفسيره للأغنية ان هذه هي الطريقة الداهومية في تذكر الحقائق التاريخية . وكان المغني يلعب دور «حافظ السجلات»، وقد لاحظ ذلك أولئك الذين زاروا داهومي في عهد الحكم الذاتي »[١٢].

ونجد مثل هذه العادة على نطاق أضيق عند قبيلة التوتسي حيث لا يزال الأهلون ينشدون أغنيات يعربون فيها عن استيائهم من مرسوم حكومي أرغمهم على بيع بعض مواشيهم بأسعار اعتبروها غير منصفة . أما هدف الحكومة من هذا المرسوم فكان تخفيض التضخم في عدد المواشي في رواندا، ومع ان الحادث وقع قبل سنوات كثيرة، الا انه ظل حياً في أذهان الناس عن طريق الأغاني[١٣].

وتصنّف الموسيقى طبعاً مع المظاهر الجمالية في الثقافة . فأما علاقتها بالمناحي الجمالية الاخرى من مثل الأدب الشعبي والرقص والرواية، فهي أوضح من أن نحتاج هنا الى استقصاء . وأما علاقتها باللغة فتتيح مجالات لدراسة أشكال مختلفة من التعبير . فعند الهيا في يوغندة وشرق الكونغو تشكل الأقوال البديهية والامثال قسماً هاماً من نصوص الأغاني، ونذكر منها على سبيل المثال: «ان الرجل الذي يذهب الى السوق ويستمع للغو والثرثرة عرضة لأن يتشاجر مع زوجته لدى عودته الى البيت، فالحقيقة يجب ان تكون في البيت»، و «لا تبك اذا لم يكن هناك مبرر للبكاء» . وبالطبع يشير ذلك ايضاً الى وظيفة الموسيقى في تزويد الفرد بالثقافة والتربية[١٤] . وأخيراً، فان استعمال التعبيرات

---

١٢ Herskovits, «Dahomey», II, 321.

١٣ Merriam, «Field Notes».

١٤ Merriam, «Field Notes».

الشعرية والروائية يؤكد هو أيضاً وجود علاقة وثيقة بين الموسيقى واللغة في أفريقيا [١٥] .

وفي سياق حديثنا عن الموسيقى واللغة ، نذكر ان من أكثر المشكلات إثارة للجدل العلاقة بين المنحنى الكلامي، أو اللحن، والبيت الموسيقي اللحني . وقد لاحظ هرتزوج ما يلي :

« ولا يعني ذلك ان اللحن الموسيقي يتقيد بصرامة باللحن الكلامي ولا يحيد عنه . فالواقع هو ان الأغاني تشير بوضوح الى وجود صراع دائم وتكيف مستمر بين الاتجاهات الموسيقية والمنحنيات التي ترسمها النغمات الكلامية لنص الأغنية . حتى في الحالات التي تطغى فيها النغمات الكلامية ، نجد ان النبضة الموسيقية لا تكبت كلياً، وانما يحد من قوتها – أو بالحري قد تدفع الى استنباط وسائل لم تستعملها من قبل . ولعل أفضل برهان على ذلك كثرة الانعطافات التي استلزمها في الأصل اللحن الكلامي ثم ما لبثت ان سارت في طرق خاصة بها وتطلبت اللجوء الى التكرار او التوازن بغض النظر عما اذا كان ذلك ينسجم او يتعارض مع المنحنى الكلامي التالي .

« أما في لغاتنا ، فان النبرة « التشديد »، ومعها طول المقطع، تشكل العنصر « الموسيقي » الهام في اللغة ، وهذا العنصر هو الذي لعب دوراً كبيراً في التطور الموسيقي عندنا » [١٦] .

---

١٥ F.S. Herskovits, «Dahomean Songs,» Poetry, XLV (1934), 75-77.

١٦ George Herzog, «Speech Melody and Primitive Music,» Musical Quarterly, XX (October, 1934), 466.

ولا تقف المشكلة المتعلقة بأثر اللغة في التعبير الموسيقي اللحني عند هذا الحد ، فهي تزداد تعقيداً حين يضطر المرء الى معالجة عامل اضافي نجده في أجزاء كثيرة من افريقيا ، وهو النغمة الفونيمية ، أي النغمة التي تقترن بالاصوات الكلامية المميزة . ويكاد يكون من المؤكد أن يظهر في سياق الغناء تعارض بين النغم الفونيمي واتجاه الفواصل الموسيقية ، وقد تنـــاول جونز هذه المشكلة بالبحث ، وهو يعتقد انّ أثر النغمة في اللحن قوي ، غاية في القوة . ومما قـــاله بهذا الصدد ما يلي: « ويفسر هذا الأثر لماذا يختلف كل بيت في الأغنية عن الآخر اختلافاً بسيطاً . فكلمات كل بيت ... تحتاج الى معالجة لحنية منفصلة كي يتفق اللحن مع ارتفاع المقاطع وهبوطها ... وأثر ذلك في الموسيقى الغنائية الافريقية قوي جداً حتى انه يوجد شكل من الأغاني الهزلية يستحدث فيها الأثر الهزلي بجعل لحن بعض المقاطع يتعارض مع النغمات الصوتية» . ويردف جونز قائلاً :

« وكان من نتيجة ذلك كله ان غدا اللحن الافريقي في وضع مقيد . فنظامه ضيق جداً في مجاله حتى انه يخضع لقيود أكثر من تلك التي كانت تتحكم في الموسيقى الاوروبية في عهد باخ والقواعد الصارمة الخاصة بتعدد الألحان . وهناك عامل آخر يحد من حرية اللحن وهو شيوع العادة التي بموجبها لا يغنى الا نغم واحد لكل مقطع . واذا ما حـاول أي شخص ان يلحن نغماً يقوم على هذه الأسس ، فانه سيجد صعوبة كبيرة جداً في اثارة الاهتمام ، ولا سيما فـيما يتعلق بتحقيق التوازن في الشكل اللحني . صحيح ان الافريقي قد ينجـح في تحقيق ذلك ، ولكن لا شك في ان قيود هذا النظام تؤثر في التطور الحر للألحان الافريقية ، فهي تجعل مجالها محصوراً وتوجهها وجهة محافظة »[١٧] .

---

١٧ A.M. Jones, «African Music in Northern Rhodesia and Some Other Places» («Rhodes — Livingstone Museum, Occasional Papers», No. 4. Livingstone, 1949), pp. 11-12.

ويتحدث ورد (Ward) عن هذا النظام بعبارات أقل قطعاً وجزماً من عبارات جونز . وهو يقر بانه «يمكن للنبرة ان تكون ... المبدأ الموجه» ولكنه يستنتج ايضاً « اننا، على أقل تقدير، لا نستطيع ان نتمسك بالاعتقاد بانه يوجد، في كل حالة ، توافق لازم بين الانغام والالحان »[١٨] . أما هورنبوستل (Hornbostel) فيخلص الى الاستنتاج التالي :

« يبدو ان درجات النغم في الصوت الكلامي هي التي تحدد في الواقع النواة اللحنية، ولكنها لا تؤثر في قواها الخلاقة الملازمة لها . فهذه القوى ، وليس أي من صفات الكلام ، هي التي تتحكم في الاتجاهات الاخرى للتطور اللحني . وليس لنا ان نستغرب حين نعلم ان السامع لا يسيء فهم معاني الكلمات ، حتى وان كانت الحركة اللحنية تسير في خط معاكس لها . فأولاً ، يرجح ان القرينة تلقي في معظم الحالات ضوءاً على المعنى فيزول ما قد يكتنفه من غموض ، على نحو ما يحدث عندما يعبر شخص أجنبي عن نفسه باللغة الانجليزية فيفهمه الذين يتكلمون هذه اللغة حتى وان كان يخطىء في نبراته الصوتية . وثانياً ، لا يعتمد اللحن الكلامي فحسب على مسالك الصوت عبر درجات مختلفة من النغم ، وانما ايضاً على وضوح الاصوات الكلامية ... ولا تخضع هذه في العادة للتغير ، وان كان ذلك لا ينطبق كلياً على الغناء . وأخيراً ، نذكر ان النصوص التي تغنى تكون دائماً ، حتى في لغاتنا ، أصعب فهماً من النصوص التي تنقل بطريقة الكلام الاعتيادي ، ومن المحتمل جداً ان هذه الصعوبة تزداد في اللغات التي تكون فيها درجات النغم عنصراً أساسياً . غير ان هذه الصعوبة لا تنشأ الا بالنسبة للأغنيات الجديدة ، ففي حالة الاغنيات القديمة الدارجة ، يتراءى لنا

---

١٨ W.E. Ward, «Music in the Gold Coast», Gold Coast Review, III (July-December, 1927), 211.

انتسا نميز كلمات النص ونسمعها بوضوح ، مهما كانت مشوهة او محرفة » [١٩] .

ولا بأس في ان نعرض بايجاز لاستعمال احدى الآلات الموسيقية بوصفها وسيلة للاتصال . ان « ارسال الاشارات بالطبل » ظاهرة يساعد على حدوثها النغم الفونيمي الموجود في الكثير من اللغات الافريقية . ولا داعي للخوض في تفاصيل هذه الطريقة ، فقد أجريت دراسات واسعة عنها ، اضف الى ذلك ان هـــذه الطريقة – اذا توخينا الدقة في التعبير – ظاهرة لغوية اكثر منها موسيقية [٢٠] .

وعلاوة على الوظائف التي تقدم ذكرها ، تلعب نصوص الاغاني في ذاتهـــا أدواراً منوعة ، فهي كثيراً ما تتيح الفرصة للتعبير عن آراء قد تكبت ولا يسمح بالتعبير عنها في الاحوال العادية ، ثم هي ، في الوقت نفسه ، قد تعبر عن موضوعات أو تشكيلات أساسية في الثقافة القائمة . فمثلاً ، من المستبعد ان يعمد رجـــل عادي من الهوتو الى التعبير عن الافكار الهجائية التالية بصورة مباشرة ، مع العـــلم بانه تم تلحينها وانشادها من قبل لاعب محترف من الذين يلعبون على القوس الموسيقي (Umunahi) في رواندا الجنوبية :

« شرع احد الانجليز في التباهي بامبراطوريته ، وشرع احد البلجيكيين في التباهي بامبراطوريته . فاما الانجليزي فقال : « عندنا آلات نستخدمها في

---

١٩ Erich M. von Hornbostel, «African Negro Music,» Africa, I (January, 1928), 31-32. (In reprint).

٢٠ John F. Carrington, «A Comparative Study of Some Central African Gong-Languages («Institut Royal Colonial Belge, Section des Sciences Morales et Politiques, Memoires,» Vol. XVIII Brussels, 1949); and « Talking Drums of Africa » (London: Carey Kingsgate Press, 1949).

صناعة السكر . وعندنا سيارات كثيرة تسوقها النساء. ولدينا طائرات وعربات نقل، ثم ان شلناتنا اعلى قيمة من فرنكاتكم . وهناك السكك الحديدية واضواء المرور . ثم ان شعبنا ، الباغندا ، الذي يعيش في امبراطوريتنا يملك السيارات والدراجات العادية والدراجات ذات المحركات . ويعيش افراد هذا الشعب في بيوت سطوحها من صفائح القصدير . وهم اغنياء ، كما لا يخفى عليك . وأما البلجيكي فقال : « نملك الرواندا اوروندي ، وهي خير البلاد على الاطلاق . ومن الفئات التي نحكمها الانداروجاروجا (Indarugaruga) (هي فئة اعانت البلجيكيين على طرد الالمان) . وعندنا الانيامبو (Inyambo) (المواشي الملكية)، هل تعرف كيف تزين ؟ وعندنا راقصون ؟ هل تعرف كيف يرقصون؟ وعندنا الأباتوتسي (Abatutsi) ، هل تعرف كم يبلغ طولهم ؟ » [٢١]

وثمة مجموعة من خمس اغنيات كان فريق من بنات الباشي يغنيها في مزرعة البن والكينا في منطقة كيفو في الكونغو البلجيكي ، وتقدم هذه المجموعة مثالاً آخر يوضح استعمال الاغاني للتعبير عن ما قد يظل في الاحوال الاخرى مخفياً في الصدور . وكانت هذه الاغنيات موجهة الى صاحب المزرعة الذي كان يقوم بدور الترجمان ايضاً وكان باستطاعته ان يتتبع نص الاغنيات . وكان صاحب المزرعة هذا، على اثر تنفيذ قرار بزيادة الاجور، قد توقف عن صرف مخصصات العمال من الملح والفول السوداني او زيت النخيل . وكانت البنات يبدأن بالاغنية الاولى التي تتحدث عن مسرح العمل وهو المزرعة ، ثم يواصلن الثناء على المزرعة وصاحبها في الاغنيتين الثانية والثالثة ، وحتى هذه النقطة لا يتضمن الغناء اي تلميحات خفية تندد بموقف صاحب المزرعة . وفي الاغنية الرابعة تثار المشكلة المتعلقة بتوقيف مخصصات الملح وزيت النخيل ، اما الاغنية الخامسة فتتضمن تهديداً بترك العمل والبحث عن وظائف أخرى اذا لم يبادر صاحب العمل الى

---

٢١ Merriam, «Field Notes».

اعادة صرف مخصصات المؤن . ومن الواضح ان الاغنيات الخمس تمثل انذاراً مباشراً الى صاحب المزرعة يعبر عن شعور الاستياء الذي عم أوساط العمال . ولم يكن صاحب المزرعة واقفاً على هذا الشعور ، ولم تشأ البنات ان يعبرن عن هواجسهن مباشرة ، وانما آثرن ان يطلعنه على الموقف عن طريق الغناء [٢٢] .

وهذه الدراسات نفسها ، التي أجريت حول نصوص الاغاني ، تسترعي انتباهنا الى العبارات التي تتضمن اشارات الى اخطار الانحلال الاجتماعي . ولا تبدو هذه الاخطار واضحة في العلاقات العادية بين أهالي الباشي أنفسهم او بين الباشي والاوروبيين ، ولكنها تتضح بجلاء في الاغاني . فنصوص الاغاني تميط اللثام عن أعمال العنف ، والنبذ الاجتماعي ، وموقف اللامبالاة الذي تتخذه الفئات الاجتماعية تجاه اعضائها الفرديين . ومما يستلفت النظر انه يندر جداً ان تصدر تعليقات على ما يقوم به الافراد المعنيون من اعمال ظالمة او من تحريف للابعاد الحقيقية للاشياء ، اذ ان كل ما تفعله النصوص هو ان تسرد الحوادث من دون تعليق .

« ويجدر بالذكر هنا ان الاوروبيين من ذوي الخبرة الطويلة بالاوضاع العامة للمنطقة التي يسكنها البونيابونجو (Buniabungu) يبدون الآن قلقاً حول ظاهرة الانحلال التي يعتقدون انها اخذت تحل بشعب الباهافو (Bahavu) ، وهو من جيران شعب الباشي واقرب الشعوب اليه من جهة الشمال . فبناء على المعلومات المستمدة من هذه المصادر ، تشير الاحصاءات السكانية الى ان نسبة المواليد آخذة في الانخفاض السريع ، اضف الى ذلك ان اصحاب العمل في المنطقة يعتقدون ان رجال الباهافو فاترو الهمة وضعاف البنية ، ولذا تراهم لا

---

٢٢ Alan P. Merriam, «Song Texts of the Bashi», Zaire, VIII (January, 1954), 40-42.

يقبلون على استخدامهم ، بل يؤثرون استخدام رجال من قبائل اخرى في حالة تيسرهم . واذا سلمنا بصحة هذه الافتراضات ، كان من البديهي ، كما يبدو ، ان نتطرق الى نصوص الاغاني عند الباشي وان نصفها بأنها تشير الى الاتجاهات التي يرجح ان يسلكها هذا الشعب في المستقبل . فالمجتمع الذي يكاد لا يكترث لأي من أوضاعه وشؤونه يعكس علامات تنذر ببدء التفكك ، ما في ذلك ريب . ومن الواضح ان اصطدام مجتمع الباشي بثقافة جديدة ، وما رافق ذلك من اجهاد وتوتر نتيجة للاضطرار الى التكيف على الانماط الجديدة ، قد اثر تأثيراً عميقاً في الوعي الاجتماعي لذلك الشعب »[٢٣] .

ويمكن ان نتحدث عن « الوظيفة » على صعيدين رئيسيين ، على اقل تقدير . فالوظيفة ، اولاً ، تشير الى الطريقة التي يندمج بها شيء ما اندماجاً متكاملاً مع الفعاليات الاخرى في المجتمع على اساس يتخذ اجمالاً طابعاً نظرياً مجرداً . وهي ، ثانياً، تشير الى الطريقة التي يسهم بها الشعب في مظهر معين من مظاهر الثقافة – وفي هذه الحالة قد يكون من الأفضل ان نتحدث عما يسمى « تأدية الوظيفة » . لقد وجهنا جل اهتمامنا الى التفسير الاول ، غير انه يتوجب علينا أن نؤكد للمرة الثانية ان في المجتمعات الافريقية اعداداً كبيرة من الناس تشترك في الأوجه المختلفة للنشاط الموسيقي . وان الفصل بين «الفنان» من جهة ، وجمهور « المستمعين او المتفرجين » من جهة أخرى ، ليس من الانماط الثقافية الافريقية . فالموسيقى نشاط يسهم فيه الجمهور رغم ان الاخصائيين يحضرونه دائماً . ويكاد كل فرد يحسن الغناء ويمارسه فعلاً ، وهناك أشخاص كثيرون يجيدون اللعب على الآلات الموسيقية ، ثم ان اكثر الناس يجيدون ما لا يقل عن نوع واحد من أنواع التعبير الموسيقي المختلفة . وهكذا نرى ان الموسيقى

---

٢٣ Alan P. Merriam, «Song Texts of the Bashi», Zaire, VIII (January, 1954), 40-42.

الافريقية وظيفية من ناحيتين : فمن الناحية الاولى ، تندمج الموسيقى اندماجاً متكاملاً مع ضروب النشاط الاخرى في الحياة اليومية ، ومن الناحية الثانية تمارسها اعداد كبيرة من الناس في المجتمع ويستمتعون بها .

الآلات الموسيقية

لقد استأثر وصف الآلات الموسيقية بجانب كبير من الابحاث التي كتبت حول الموسيقى الافريقية ، وليس من الضروري ، كما انه ليس من الممكن ، ان نستعرض في هذا المقام ما كتب عن هذا الموضوع . وهناك مجموعة كبيرة من المقالات تبحث في آلات فردية في مناطق معينة [٢٤] ، ومجموعة ثانية تبحث في الآلات الموسيقية عند فئة معينة من الناس [٢٥] ، وثالثة في الآلات الموجودة في مجموعات المتاحف [٢٦] ، ورابعة في نشأة الآلات الموسيقية وتطورها [٢٧] ، وخامسة في أوصاف الآلات الموسيقية وتوزيعها على المناطق السياسية والجغرافية [٢٨] ،

---

٢٤. Alice Werner, «On a Stringed Instrument Obtained at Ntumbi, Nyassaland, in 1894,» Bantu Studies, V (September, 1931), 257-58.

٢٥. Alan P. Merriam, «Musical Instruments and Techniques of Performance among the Bashi,» Zaire, IX (February, 1955), 121-32

٢٦. Olga Boone, «Les Xylophones du Congo Belge,» («Annales du Musée du Congo Belge, Ethnographie,» Ser. 3, Vol. III, fasc. 2. Tervueren, 1936) ; and les Tambours du Congo Belge et du Ruanda-Uruudi («Annales du Musée du Congo Belge, Sciences de l'Homme, Ethnographie,» Vol. I. Tervueren, 1951).

٢٧. Bernhard Ankermann, «Die afrikanischen Musikinstrumenten,» Ethnologisches Notizblatt, III (1901), 1-134. Erich M. Von Hornbostel, «The Ethnology of African Sound-Instruments». Africa, VI (April-July, 1933), 129-57, 277-311.

٢٨. Percival A. Kurby, «The Musical Instruments of the Native Races of South Africa,» (Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1953) ; K.P. Wachsmann, « The Sound Instruments », in Margaret Trowelland K.P. Wachsmann, Tribal Crafts of Uganda (London : Oxford University Press, 1953).

ومقالات اخرى كثيرة تعالج الموسيقى من مناحٍ غير التي ذكرناها . وبناء على التصنيف الذي اقترحه هورنبوستل وساتشس [٢٩]، قسمت الآلات الموسيقية الى أربع فئات كبرى : آلات صغيرة ذات أصوات خاصـــة ، آلات غشائية ، آلات هوائية ، آلات وترية ، وهناك ما لا يقل عن عشرة تقسيمات فرعية كبيرة تتفرع منها انواع ثانوية كثيرة أصغر منها ، ولن نبتعد عن جادة الصواب اذا قلنا ان الآلات الموسيقية الافريقية ممثلة في كل هذه الاقسام . وكثيراً ما يغفل البعض هذا التنوع الهائـــل ويؤثرون الأخذ بالنظرة التقليدية الى الموسيقى الافريقية التي تبالغ في التأكيد على أهمية الطبول وتهمـــل الآلات الموسيقية الاخرى .

ونستطيع ان نوجز هنا قاعدتين عامتين تتعلقان باستعمال الآلات الموسيقية في الثقافة الافريقية . فأما الاولى فتتلخص في اننا نجد في افريقيا كلا النوعين من اللاعبين ، لاعبين منفردين يستعملون آلة واحدة ، وفرقاً من اللاعبين تستعمل مجموعة من الآلات المختلفة . واما الثانية فهي ان الموسيقى التي تقترن بالغناء ربما كانت أهم في الموسيقى الافريقية من العزف الموسيقي المنفرد . ومما يدعم القاعدة العامة الثانية هو ان كل الاغنيات تقريباً لها كلمات ، بصرف النظر عما اذا كانت هذه الكلمات تغنى فعلاً او لا تغنى ، وهكذا ، حين تؤدى أغنية على آلة موسيقية ، فان المستمعين يتصورون الكلمات تلقائياً ، حتى وان لم يعبر عنها بالكلام المنطوق .

الايقاع

استأثرت أهمية الايقاع في الموسيقى الافريقية باهتمام المؤلفين ، القدامى منهم

---

٢٩ Erich M. von Hornbostel and Curt Sachs, «Systematik der Musikinstrumente,» Zeitschrift fur Ethnologie, XLVI (1914), 553-90.

والمحدثين على السواء ، وربما كان حظه من تعليقاتهم أوفر من حظ أيّ شكل منفرد آخر من أشكال التعبير الجمالي الافريقي . فالرحالة الاوائل يتحدثون في رواياتهم عن انمـــاط الطبول وآلات النقر الأخرى ، وأعدادها وأشكالها المتنوّعة ، ويؤكـّدون أهميتها ، وكثيراً ما يغفلون التحدث عن المظاهر الاخرى في الحياة الافريقية . ومن بـــين الدراسات الاولى التي أجراها ولاستشك (Wallaschek) بحث حاول فيه أن يقدّم وصفاً شاملاً لموسيقى الشعوب غير المتعلمة ، وقـــد كرس معظم القسم الذي خصصه للموسيقى الافريقية لعرض أوصاف الطبول وآلات النقر الاخرى بحسب ما وردت في روايات الرحالة . أما القسم الذي خصصه لبحث الطبول نفسها فيعتمد في الكثير من اجزائه على معلومات مستمدة من الحياة الافريقية [٣٠] . وليس من العسير علينا أن نفهم لماذا استبد الايقاع ، وبخاصة الطبـــول ، باهتمام الرحالة الأوائل الذين زاروا افريقيا، « فالموسيقى الافريقية الغربية تختلف اختلافاً بيّناً عن المفهوم الموسيقي عند الاوروبيين ، ويتجلى هذا الاختلاف في ان الاسلوب الافريقي في التعبير الموسيقي يستند الى استعمال آلات القرع الموسيقية والايقاع المركب ، وليس الى التوافق او الانسجام ، كما هي الحال في العالم الغربي ، هذا مع العلم بأن الفكرة الاساسية التي يرتكز عليها قرع الطبول تشترك فيها الثقافتان ، ولذا فهي تزودنا بأساس مألوف للمقابلة . ثم ان الفكرة الكامنة وراء عقدة الطبل الناطق ، تخلب الالباب وتستهوي الخيال على أشد ما يكون عليه الاستهواء . واخيراً ، لا بد وان قرع الطبول ، بكل ما ينطوي عليه من جلال وفتنة في بعض اجزاء افريقيا ، كان يستحوذ بشدة على اهتمام الرحالة الاوائل كما يستحوذ على اهتمامنا اليوم » [٣١] . وتضم روايات الرحالة الاوائل أوصافاً للأثر العاطفي

---

٣٠ Richard Wallaschek, «Primitive Music» (London : Longmans, Green, 1893), pp. 1-15, 108-16.

٣١ Alan P. Merriam, «African Music Reexamined in the Light of New Materials from the Belgian Congo and Ruanda-Urundi,» Zaire, VII (March, 1953), 248.

الذي يحدثه الايقاع الافريقي في نفوس الناس ، ولعل أفضلها ذلك الوصف الذي قدمه ستانلي عن رقصة من رقصات الباندوسوما في اوسيري في شمال شرق الكونغو :

«قام عشرة رجال من المحترفين البارعين بالضرب على عشرة طبول من مختلف الاحجام ، وقد حافظ الجميع على توقيت بديع ، فانبعث من الطبول صوت مدوٍ واحد لا بد سُمع على مدى اميال كثيرة . واثناء ذلك قام كاتو وابن عمه كالينجي بتنظيم الرجال في ثلاثة وثلاثين صفاً ، ووضعا في كل منها ثلاثة وثلاثين رجلاً ، وجعلا الصفوف متقاربة بقدر ما استطاعا الى ذلك سبيلاً ، فظهر الفيلق في شكل مربع كامل متراص الصفوف متماسك الاجزاء .

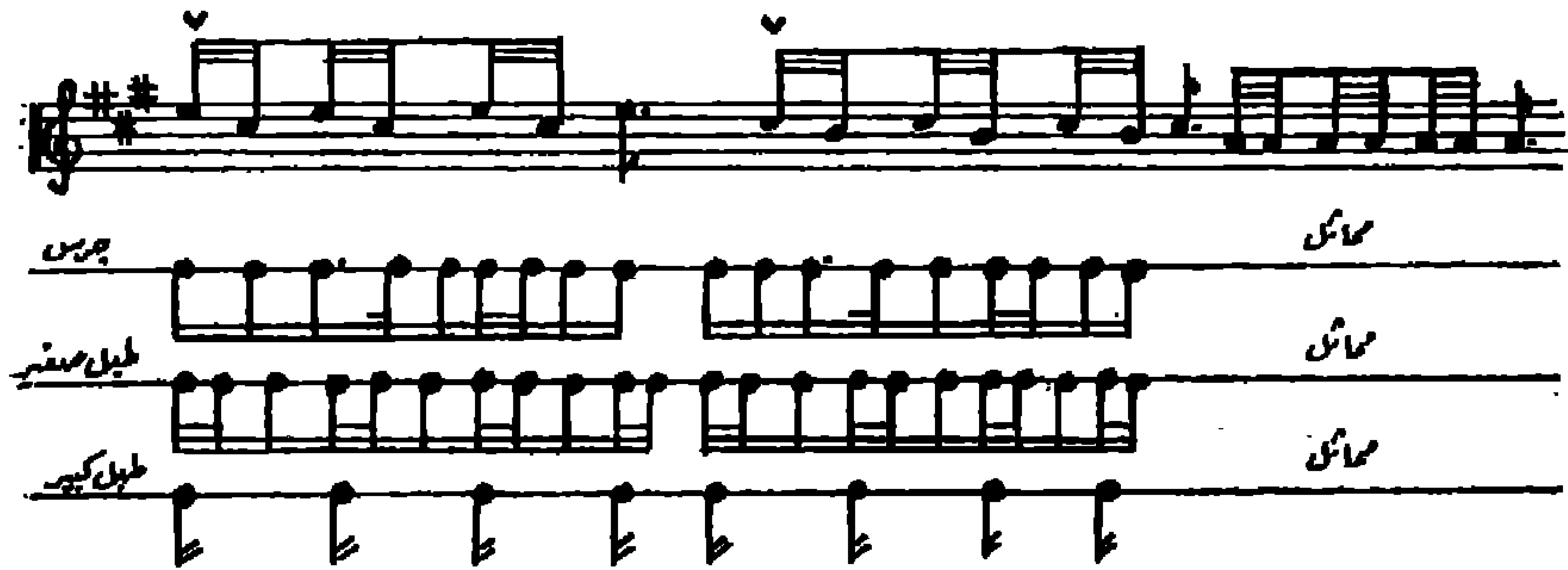
« وقف الفيلق ساكناً ورماحه مثبتة في الارض ، وما ان صدرت الاشارة من الطبول حتى سمع صوت كاتو العميق وهو ينشد اغنية او انشودة من اناشيد النصر الحماسية البدائية ، فاستجاب له عدد هائل من الاصوات التي رددت الغناء ، ثم شوهد الفيلق وهو يتحرك الى الامام . اما الارض المحيطة بالكرسي الذي جلست عليه على بعد خمسين ياردة من الصف الامامي ، فقد اهتزت كما لو ان زلزالاً قد ضرب المنطقة . ونظرت الى اقدام الرجال، فتبيّن لي ان كل رجل كان يضرب الارض بقدميه بقوة ويتقدم بخطوات لا يزيد طول الواحدة على ست بوصات ، وعلى هذا النحو تقدم الفيلق كله ببطء وثبات . وكانت الاصوات تعلو وتنخفض كالامواج الهادرة ، وكانت غابة الرماح ترتفع وتهبط ، والنصال الحديدية المصقولة تبعث ومضات لا حصر لها كلما شرعت ونكست ، وقد جرى كل ذلك بمصاحبة الصوت المدوي المثير الذي انبعث من الطبول كقصف الرعد . وقد استرعى انتباهي الضبط الذي رافق ايقاع الصوت وهدير الطبول، وانتظام الحركة الدائرية للنصال وهي تعلو وتهبط بتناسق مستمر ، والحركة الآنية للاجسام وهي تلقي بثقلها البالغ سبعين طناً من اللحم في كل مرة تضرب

الارض بأقدامها في حركة منسقة واحدة ، واثناء ذلك كانت الارض الثابتة الصلبة ترجع صدى هذه الاصوات وهي ترتجف ... لقد كان ذلك حقاً من افضل المشاهد التي رأيتها في افريقيا ، لا بل من اشدها حماسة وأثراً في النفس » ٣٢ .

وقام وَرْدْ ، في وقت مبكر ، بتحليل الايقاع الافريقي ، وبخاصة ايقاع الطبول ، فكتب يقول : « يمكن القول ، على وجه الاجمال ، بان الفرق بين الايقاع الافريقي والايقاع الاوروبي يتلخص في ان أية قطعة من الموسيقى الاوروبية لها إيقاع واحد يغلب عليها في اللحظة الواحدة ، في حين يكون للقطعة الواحدة من الموسيقى الافريقية ايقاعان او ثلاثة ، وقد يبلغ عددها احياناً اربعة » . ويجب ألا نخلط بين هذا المبدأ وبين مجرد الاستفاضة في وزن اساسي منفرد ، فقد يجري الجمع بين أوزان مختلفة ، فيستعمل أحد الطبول ليدق أربع ضربات ، وثان ليدق ثلاثاً في الوقت ذاته ، وثالث خمساً ، وهلم جراً . وتتلخص القاعدة المنظمة ، كما فهمها ورد في أن احد الطبول – وهو اكبرها في حالة استعمال اكثر من طبل واحد – يلعب بانتظام على اساس الوزن المزدوج دون ان يكون هناك اي تغيير يذكر . والتغيير الوحيد في هذا النمط هو تقسيم الضربة المنفردة في كل ميزان موسيقي الى ضربتين فرعيتين ، او الاستعاضة عن ذلك بسكنة موسيقية في كل فاصلة ، ولا تكون هذه الأشكال البديلة عرضة للتغير من ميزان لآخر وان كان يجوز تطبيقها على اية ضربة في الفاصلة الموسيقية . « وهذه الضربة المنتظمة ، بصوتها العميق المدوّي ، هي الضربة الأساسية في القطعة الموسيقية ، وهي التي تعين الوقت لجميع الاوزان الايقاعية والآلات الأخرى . وقد لا يكون هناك أي شبه أو علاقة بين الاوزان الايقاعية الأخرى

٣٢ Henry M. Stanley, «In Darkest Africa» (New York: Charles Scribner's Sons, 1890), pp. 436-438.

والضربة الأساسية ، ولكن حالما تقرع الضربة الاولى على الطبل الكبير ، يجب على الاوزان الايقاعية الأخرى جميعاً ان تواكبها وتنسجم معها » . ويوضح المثال التالي مدى التنوع في الايقاع و (الأوزان) ، وكذلك فكرة الضربة المنظمة « للطبل الكبير » .



وثمة خاصة ثانية للايقاع الافريقي وهي « ان الوقت الثلاثي غير معروف . ولا يعني ذلك ان الاشكال الزمنية الثلاثية لا مكان لها في الموسيقى الافريقية ، ولكن المقصود هنا هو : حتى في الحالات التي يتبادر فيها للاذن الاوروبية ان اللحن ينطوي على وقت ثلاثي ، فان الايقاع الاساسي للقرع يشير بوضوح الى ان الافريقي يعتبره وقتاً ثنائياً » . ولا يقدم ورد تفسيراً لهذه الحقيقة ، بـــل يكتفي بالقول ان الوقت الثلاثي « غريب عن الخبرة الموسيقية الافريقية هذا اذا لم يكن ممجوجاً في الواقع » ٣٣ .

---

٣٣ Ward, «Music in the Gold Coast,» pp. 214, 217, 218, 219, 220.

أما النقطة الثالثة التي يوردها ورد فتشير ثانية الى استعمال اوزان مختلفة في آن واحد . ويتعرض ورد هنا لاستقلال الآلات الموسيقية المختلفة بعضها عن بعض، ويصف هذه الظاهرة بانها « احدى خواص الموسيقى الافريقية » . وفي الوقت نفسه تتوافق الاوزان الايقاعية على فترات مختلفة ، وهكذا توجد ، في الواقع ، مجموعة من الخطوط الفاصلة التي تمثل فترة منقضية من الزمن . أما « الخاصة الاخيرة التي ينسبها ورد للايقاع الافريقي فهي « ان ضاربي الطبول يملكون الحرية الكاملة لارتجال اشكال مغايرة ، ولا يترتب عليهم الا التقيد بشرط واحد وهو المحافظة على طول الوقت المسموح به لشكلهم — ويعني ذلك بعبارة أخرى انهم يجب الا يأخذوا أكثر من فاصلة واحدة للشكل الذي يعتمدونه » ٣٤ .

ويلخص ورد مميزات الايقاع الافريقي في أربع نقاط أساسية هي: «إغفال الوقت الثلاثي ، وأهمية الضربة الاساسية المنتظمة ، واستقلال كل آلة موسيقية واستغراقها في شكلها الزمني الخاص ، والحرية في تنويع الشكل شريطة أن لا يتأثر الوقت بذلك » ٣٥ . ويجب أن نتذكر هنا ان ورد كتب عن الموسيقى في ساحل الذهب (غانا)، ومع انه يستشهد بأمثلة مستمدة من هذه المنطقة، إلا أنه يبدو واضحاً أنه كان يحاول الوصول الى تعميمات يمكن تطبيقها على الموسيقى الافريقية كافة .

وقد تبنى هورنبوستل ايضاً فكرة الاستعمال الآني لأكثر من وزن واحد في الايقاع الافريقي ، ولكنه أضاف عنصراً جديداً لدى تفسيره للعملية الفعلية

---

٣٤ Ward, «Music in the Gold Coast», pp. 219, 220.

٣٥ Ward, «Music in the Gold Coast,» p. 222.

للضرب على الطبول، فقد لاحظ في هذه العملية ان التغيير في النبرات يختلف في مفهومه الجوهري عن الافتراضات الأساسية المتعلقة بالنظام الايقاعي الغربي :

« إنّ الايقاع الافريقي ، في نهاية الامر ، يقوم على ضرب الطبول ، وقد يستبدل قرع الطبل بالتصفيق أو باللعب على الزيلوفون ، غير ان الذي يهمنا في الواقع هو عملية الضرب ، اذ لا سبيل الى فهم الايقاع الافريقي إلّا من وجهة النظر هذه. هذا وان كل ضربة بمفردها تنطوي على حركة مزدوجة ، فالعضلات تشد وتطلق ، واليد ترفع وتخفض ، ولا يجري التشديد على الناحية الصوتية إلّا في الطور الثاني ، اما الطور الأول غير المسموع ، فله ، إذا صح القول ، نبرة حركية تنشأ من شد العضلات . ويشير ذلك الى وجود تباين جوهري بين الفكرة التي نحملها عن الايقاع وتلك التي يحملها الافريقيون : فنحن ننطلق من السماع ، اما هم فينطلقون من الحركة ، ونحن نفصل بين الطورين بخط فاصل ، ونبدأ الوحدة الوزنية ، اي الفاصلة الموسيقية ، بالوحدة الزمنية التي يكون التشديد فيها على الناحية السماعية ، اما عند الافريقيين فان بدء الحركة ، اي الجزء الذي لا تقع عليه النبرة ، هو في الوقت نفسه بدء الشكل الايقاعي ، وهم لا يعرفون الضربات الى أعلى. ويبدو لنا التعاقب البسيط للضربات ، من مثل ♩ ٢ ♩ ٢ ، كما لو كان ينطوي على تغيير في النبرات ، ذلك لاننا لا نعنى الا بالمنحى السماعي للضربات . ولهذا ينبغي لنا ، لكي نفهم الايقاع الافريقي كما هو في الحقيقة ، ان نغير موقفنا تغييراً كلياً ، واذا اردنا ان نعبر عن الاوزان الايقاعية كتابة ، فيتوجب علينا ان نضع الخط الفاصل قبل السكتة الموسيقية او قبل الضربة الى أعلى » [٣٦] .

ويشكل هذا المفهوم ، الذي اعتبره هورنبوستل من مميزات كلا التوقيتين

---

٣٦ Hornbostel, «African Negro Music,» pp. 25-26.

الثنائي والثلاثي ، الاساس الذي بني عليه تفسيره للاوزان الايقاعية الافريقية . ولسوء الحظ لم تقدم بيّنة تدل على ان هذا المفهوم صحيح حقاً بالنسبة للافريقي، على الرغم من توافر امثلة موسيقية عديدة في صالح هذه النظرية . فمثل هذا الشكل (الجشطلت) الايقاعي هو عملية سيكولوجية ينظم فيها تعاقب حركات اليد على نهج خاص ، ويجب ان يرتبط كل ذلك بالصوت المنتج . أما مبدأ « الضربات الجانبية » الذي ينبثق من مفهوم كهذا ، فلا ننكر انه موجود في الايقاع الافريقي ، ولكن يبقى علينا ان نثبت ما إذا كان من الممكن أن نتبنى هذا المبدأ على النحو الذي اقترحه هورنبوستل أي على أساس وجود سلوك حركي من جزأين ، وهو أساس يتعارض تماماً مع المفاهيم الغربية .

واخيراً ، يبين هورنبوستل ان « الاشكال الايقاعية ... تعرض نفسها للذهن في صورة وحدات ، فهي تؤدى ، وتستقبل عن طريق الاذن بدون إغفال أي وحدات زمنية ، مهما بلغت من الصغر ... ولا تنشأ الانماط الايقاعية حتى يشترك الناس في الغناء في شكل جوقة ويستخدمون ايقاع الطبل عنصراً مواكباً له. ولكن كثيراً ما يحدث، حتى في هذه الحالة، ان يسير اللحن وايقاع الطبل، كل في طريقه الخاص ، مستقلاً عن الآخر . اضف الى ذلك انه قد يكون لكل من الطبول المستعملة مخرج ايقاعي خاص به لتحقيق التوازن مع الجزء الذي يغنى . وتنتج عن ذلك مجموعة من الاصوات الايقاعية غير المتجانسة ، ويجد الاوروبيون صعوبة في حل ألغاز مثل هذه المجموعة وادراك مقوماتها » [٣٧] .

وفكرة الاستعمال الآني لوزنين أو أكثر هي ايضاً محور الاهتمام في البحث الذي اجراه ووترمان حول الاوزان الايقاعية الافريقية . وللدلالة على هذه الظاهرة يستعمل هنا مصطلح الوزن « المركب » [٣٨] أو الوزن « المتعدد » او

---

٣٧ Hornbostel, «African Negro Music,» pp. 27-28.

٣٨ Richard A. Waterman, «'Hot' Rhythm in Negro Music,» «Journal of the American Musicological Society, I,» (Spring, 1948), 4.

« الكثير » الجوانب . غير انه في هذا البحث يضاف عاملان جديدان لم نطلع عليهما من قبل . فاما العامل الاول فهو الذي يطلق عليه ووترمان مصطلح « الاحساس بالمسرع او ببندول الايقاع »، وهو يتطلب « تطوير ذلك الاحساس بالموسيقى الذي يكون عادة خامداً بعض الشيء في الفرد الذي لم يدرب الا على معايير الموسيقى الاوروبية . ويشرح ووترمان هذا الاحساس على النحو التالي : « يستلزم هذا الاحساس ، من وجهة نظر المستمع ، تطوير عادة تجعله يدرك أي نوع من الموسيقى كما لو ان بنيتها تستند الى اطار نظري من الضربات التي تفصلها مسافات زمنية منتظمة ، ويتعاون في شكل سلوك حركي علني او مكبوت مع نبضات هذا النمط الوزني ، سواء أعبر عن الضربات بانغام لحنية فعلية ام بالانغام المنبعثة من الطرق او النقر »[٣٩] .

ويعتقد ووترمان انّ لهذا الاحساس بالمسرع او ببندول الايقاع الموسيقي اهمية كبيرة جداً حتى انه « يفترض، بدون اي نقاش او بحث، انه يكون جزءاً من الاعداد الحسي لكل من الموسيقيين والمستمعين ، ويعتبر ، من كل الوجوه كافة ، من الأمور المسلم بها . فحين ينبعث صوت الضربة فعلاً ، فان ذلك بمثابة تأكيد للصنو الشخصي الذاتي المقابل للضربة » . وبافتراض عمل هذه الضربة الذاتية ، يصبح من الواضح ان الموسيقي الافريقي متحرر من الحاجة الى توكيدها، اذ في وسعه ان يفترض ان مستمعيه سيفعلون ذلك تلقائياً، ويستطيع تبعاً لذلك ، ان يفصل في الضربة كما يحلو له ان يفعل بحرية تكاد تكون تامة .

---

٣٩ Richard A. Waterman, «African Influence on the Music of the Americas,» in «Acculturation in the Americas,» ed. Sol Tax («Proceedings of the Twenty-ninth International Congress of Americanists,» Vol. II. Chicago: University of Chicago Press, 1952), pp. 211, 212.

وهكذا نرى ان « الموسيقى الافريقية » من وجهة نظر الموسيقى الاوروبية تدخل بعداً ايقاعياً جديداً »[٤٠] .

واذا كان لنا ان نناقش نظرية ووترمان بشأن الاحساس ببندول الايقاع الموسيقي ، فيجب ان يكون ذلك على أسس مماثلة لتلك التي اعتمدناها عندما ناقشنا نظرية هورنبوستل . فهذه النظرية ، شأنها شأن سابقتها ، تتضمن عملية سيكولوجية ليس من السهل اثباتها ، كما ان ووترمان لا يقدم مستندات تجريبية ما عدا منطق الافتراض نفسه . ويلمح ووترمان انه بالنظر للتعقيد المعروف في الاوزان الايقاعية الافريقية، فلا بد وان يكون هناك مبدأ فعّال يساعد السامع على التوجه وجهة صحيحة في الموسيقى . وتتضمن هذه الفرضية النقطة الثانية التي يثيرها ووترمان والتي تقتصر على معالجة الحقيقة التالية ، وهي انه تحدث تغييرات في مواضع التشديد ضمن الاطار الوزني الذي قد يعيّنه ثلاثة من ضاربي الطبل ، وهكذا يكون المستمع الاوروبي في حيرة من أمره حين يرى ان « التوكيد الايقاعي يتحرك الى الأمام والى الخلف وينتقل من وزن لآخر »[٤١] . فمثلاً ، نجد ان أغنية من توقيت ٤/٤ قد تبدو للمستمع العادي انها تحولت فجأة الى توقيت ٤/٣ أو ٨/٦ دون ان ينطوي ذلك على تغييرات ملحوظة في انماط الضرب على الطبل . وتتلخص المسألة ، حسب رأي ووترمان ، في ان الموسيقي الافريقي ، مثله في ذلك مثل المستمع الافريقي ، لا ينزعج لهذا التغير الظاهري لسببين : الأول ان المقومات الايقاعية الثلاثة تكون كلها موجودة في سياق الاغنية كلها ، والثاني ان المستمع مستقر نفسياً وموجّه الى التكيّف مع خطة وزنية أساسية وشاملة عن طريق التطبيق اللاشعوري للاحساس ببندول الايقاع الموسيقي . وهنا يتجلى المنطق الذي يستند اليه هذا الافتراض، فبدون الاحساس

---

٤٠ المصدر نفسه المشار اليه في (٣٩) اعلاه ، ص ٢١١، ٢١٢ .

٤١ المصدر نفسه ، ص ٢١٢ .

بالمسرع او ببندول الايقاع الموسيقي يبدو ان حتى المستمع الافريقي قد يقع في ارتباك تام لا يقل عن الارتباك الذي يصيب المستمع الاوروبي ، او قد نعكس العبارة فنقول ان المستمع الافريقي لا يكون عرضة للارتباك بسبب وجود ذلك الاحساس عنده . والجدير بالذكر هنا ان ووترمان لا يعتبر الاحساس ببندول الايقاع الموسيقي شيئاً فطرياً او شيئاً يرثه الافريقي أباً عن جد ، انما يعتبره نوعاً من السلوك المتعلّم الذي يبدأ في عهد الطفولة ويصبح ، في سياق عمليات التمثل الثقافي ، مجرد جزء عادي من السلوك الموسيقي .

أما الابحاث التي أسهم بها أ . م . جونز في الدراسات التي أجريت حول الايقاع الافريقي ، فهي ذات أهمية كبيرة في اعادة توكيد الأفكار السابقة وفي التعبير عن مفهومات جديدة . ويقول جونز ، في سياق حديثه عن أهمية الايقاع في الموسيقى الافريقية : «ينظر الافريقي الى الايقاع نظرة الاوروبيين الى التوافق الموسيقي ، وهو يلقى أعظم قناعة جمالية في التواشج المعقّد بين الانماط الايقاعية المتباينة » . أضف الى ذلك انه « مهما تنوعت الوسائل المستعملة في انتاج الايقاع ، فان الموسيقى الافريقية تكاد دائماً تحتوي على تضارب بين مختلف الانماط الايقاعية ، ذلك هو المبدأ الرئيسي الذي تستند اليه هذه النظرية » [٤٢]

وقد بنى جونز استنتاجاته على الابحاث الميدانية التي أجريت في روديسيا الشمالية ، غير انه أكد ان المبادىء نفسها تصدق على «ساحل الذهب (غانا) » في الغرب ، وجزيرة بمبا (Pemba) في الشرق ، وكنج وليامزتون (Kingwilliamstown) في الجنوب — أي انها تصدق بوجه عام على البانتو في افريقيا ... وتنطبق كذلك على شعب الايوي (Ewe) في ساحل الذهب ،

---

٤٢ A.M. Jones, «African Rhythm,» Africa, XXIV (January, 1954), 26, 27.

الذي يعتبر ، على وجه العموم ، شعباً لا ينتمي الى قبـــائل البانتو ، ويتناول جونز ، في سياق حديثه عن نتائج الابحاث الميدانية ، انماط التصفيق بالأيدي وأساليب الضرب على الطبل . وهو يخلص الى القول بان « الاغنية الافريقية التي تقترن بتصفيقة قصد بتصميمها ان تخصص نبضتان او ثلاث نبضات للتصفيقة الواحدة طيلة مدة انشاد الاغـــاني بغض النظر عن تقسيم الكلمات او نبرات الكلمـــات او النبرات اللحنية . ولا تشير التصفيقات الى أي نوع من أنواع النبرات ، ذلك ان وظيفتها هي أن تعمل على مد الاغنية بأساس رياضي صارم تستند اليه » . وهكذا يلعب التصفيق بالأيدي دور المبدأ المنظم الذي ترتكز عليه الاغنيات ؛ وفي الوقت نفسه ، من الاهمية بمكان ان نلاحظ ان في التصفيق الموحد يكون لمختلف ايقاعات التصفيق ضربة مشتركة تبدأ على أساسها » [٤٣] . وأخيراً نلاحظ ان مبدأ الوزن المتعدد الجوانب يستخدم في انماط التصفيق الموحد.

وأدخل جونز ، في دراسته لانماط الضرب على الطبل ، مفهومــات جديدة تستند الى استعمال جهاز كهربائي اثناء الدراسة الميدانية . وقد صمم هذا الجهاز ليعلم على الورق الايقاعات التي تنشأ إما من التصفيق بالأيدي أو من الضرب على الطبول ، وهكذا يرى جونز انً دراسته للضرب على الطبول عند الافريقيين « قد اختبرت بكل وسيلة موضوعية استطاع (الكاتب) ان يستنبطها » [٤٤] .

ويتألف الضرب على الطبول من مجموعات من الانماط الايقاعية التي تشتمل على مجموعات من الانماط ضمن اطار الوزن الواحد ، وكذلك على مجموعــات من

---

٤٣ المصدر السابق نفسه المشار اليه في (٤٢) أعلاه ، ص ٢٦ ، ٢٨ ، ٣٩ .

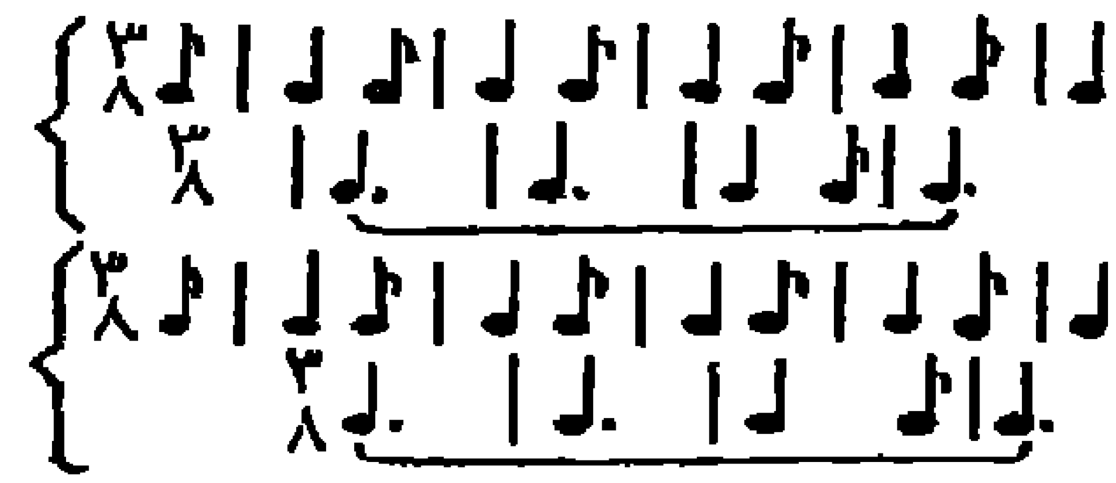
٤٤ المصدر السابق نفسه المشار اليه في (٤٢) أعلاه ، ص ٢٦ . للاطلاع على وصف الجهاز المستعمل ننصح بالرجوع الى :

Jones, «African Music», pp. 65-78, Appendix I.

الانماط تتضمن استعمال اكثر من وزن واحد . ومهما يكن من أمر ، فهناك فرقان جوهريان أساسيان بين الايقاعات التي يحدثها التصفيق بالأيدي وتلك التي يحدثها الضرب على الطبول . فأما الأول « فهو ان الضربات الرئيسية ، في الضرب على الطبول ، لا تتوافق أبداً ، في حين ان في التصفيق يكون للانماط الايقاعية المختلفة التي يحدثها المصفقون نقطة انطلاق آنية ، وبذلك توجد دائماً ضربة واحدة متكررة تتوافق عندها كل الانماط الايقاعية » . ويعني جونز انه اذا لعب ضاربان على الطبل وفق وزن معين ، فان النمط الذي يستعمله الضارب الثاني لا يبدأ أبداً في المكان نفسه ضمن الميزان الموسيقي (اذا جاز لنا ان نستعمل مفهوماً أوروبياً) الذي يبدأ به نمط الضارب الأول . ولتوضيح ذلك ، يقدم جونز مثالين : لنفترض ان اثنين من الضاربين على الطبول يلعبان الانماط التـالية :

فالبنسبة للأذن الاوروبية ، تكون الطريقة « الطبيعية » للتوحيد بين هذه الانماط كما يلي :

أما بالنسبة للافريقي ، فيقول جونز إنّ هناك احتمالين ، لا يتفق أيٌّ منهما مع المفهوم الاوروبي :



« نسمي هذه العملية «تقاطع الضربات» : وهي ذات أهمية أساسية وجوهرية للغاية بالنسبة لاسلوب الضرب على الطبول عند الافريقيين . ولا بد من تقرير تقاطع الضربات هذا وتثبيته باعتباره مبدأ هاماً في الانماط الايقاعية الافريقية »[٤٥] .

وأما الفرق الثاني بين التصنيف وقرع الطبول فهو « ان الأنماط الايقاعية للطبل الرئيسي تتغير باستمرار ، في حين لا ينطوي التصفيق على أيّ تغيير ، إذ حالما تتقرر المحصّلة النهائية على يد الفرق المشتركة في التصفيق ، فانها تستمر على المنوال ذاته حتى لو تكررت مئات المرات ... وفي قرع الطبول لا ينفك (اللاعب الرئيسي) يغير الانماط ، فتارة يستعمل التوقيت الثنائي أو التوقيت الثلاثي ، وتارة يستعمل شكلاً إيقاعياً لا ينسجم مع أيٍّ من هذين التوقيتين البسيطين . أما بالنسبة للاعبين الآخرين ، فقد يلتزم أحد اللاعبين ايقاعاً بسيطاً ولا يحيد عنه أبداً طيلة مدة الاداء ، بينما قد يختار لاعب آخر نمطين ايقاعيين متماثلين في النوع ويجعل التغييرات خاضعة لها »[٤٦] .

هذه هي ، اذن ، المفهومات الكبرى التي أوردها جونز في سياق وصفه

---

٤٥. Jones, «African Rhythm,» pp. 39-40.

٤٦. المصدر السابق نفسه المشار اليه في (٤٥) اعلاه ، ص ٣٩ .

للايقاع الافريقي . غير ان قوله بان الضربات الرئيسية لا تتوافق أبداً اثناء قرع الطبول، يثير مشكلة مزعجة تتعلق باستعمال الخطوط الفاصلة لدى اعادة تنسيق الاوزان الايقاعية أو نقلها بحيث تصبح صالحة للعزف على آلات أخرى . ففي معظم حالات النقل من الرموز الموسيقية ، تنطبق الخطوط الفاصلة على كل الآلات الموسيقية آنياً ، وهكذا ، فان الضرب على الطبول قد يبدو كما لو كان ينطوي على تغير كبير في النبرات وعلى تشعب في الضربات بمعنى انه ليس من الضروري أبداً أن تتوافق نبضات الطبل الرئيسي مع الضربات النازلة للفاصلة - ويعتبر معظم الدارسين هذا التغيير في النبرات ، أو هذا الضرب الجانبي ، أمراً بديهياً في الايقاع الافريقي ، ويعني ذلك ان الضرب على الطبل يمكن ، في أي أغنية، أن ينظّم في أنماط يسهل ترتيبها في شكل فواصل موسيقية. وليس ثمة، من وجهة النظر هذه ، أي فروق خاصة ، سواء أوقع نمط معين ضمن ترتيب من الخطوط الفاصلة من مثل [رموز موسيقية] $\frac{6}{4}$ أم ترتيب من مثل [رموز موسيقية] $\frac{6}{4}$. والاعتراض الذي يوجهه جونز هنا ذو شقين :

فمن جهة ، يشعر جونز ان ابحاثه الميدانية تشير بوضوح الى ان كل نمط ، على الرغم من تداخله مع سائر الانماط الاخرى ، مستقل بنفسه بمعنى ان له ، بوصفه نمطاً ، بداية محددة ونهاية محددة، ففي المثالين المذكورين أعلاه في هذه الفقرة، يحتمل ان يكون احدهما صحيحاً ، والآخر غير صحيح . ومن جهة أخرى ، « فان الموسيقى الافريقية ، من وجهة نظر كل لاعب ، لا تنطوي على تعقيد أو تغيير في النبرات الا في حالة الأوزان الايقاعية للطبل الرئيسي » . ويعترض جونز على طريقة ترتيب الخطوط الفاصلة ترتيباً عمودياً على الصفحة ، ويقوم اعتراضه على أساس معين هو : « إنّ هذه الطريقة في الترتيب تعطي الانطباع بأنّ كل المشتركين ، ما عدا واحد منهم، يعمدون الى الاكثار من تغيير النبرات

وان المجموعة الكبيرة من الانغام المتشابكة والنبرات الجانبية تجعل العقل يترنح وتجلب اليه الدوار »[٤٧] .

إنّ أهمية الايقاع في الموسيقى الافريقية مبدأ مسلم به ، ولا مجـــال فيه للنقاش . وفي واقع الامر ، تصل هذه الأهمية الى مدى قد يدفعنا الى اعتبار الموسيقى الافريقية منطقة ثقافية موسيقية يهيمن عليها هذا المفهوم ، وهي منطقة تقابل مناطق ثقافية موسيقية أخرى ولا تقل عنها اتساعاً . غير انه ليس من المستبعد ان يكون معظم ما كتب عن الموسيقى الافريقية قد بالغ في التشديد على أهمية الطبول وآلات النقر الاخرى ، مما أدى في الكثير من الحالات الى اهمال المدى الواسع من الآلات الموسيقية التي لا تدخل ضمن نطاق الآلات الغشائية وآلات النقر .

فعند الحديث عن الموسيقى الافريقية ، ينصرف تفكيرنا عادة الى الطبول والضرب عليها ، فنغفل جانباً كبيراً من النشاط الموسيقي الافريقي الذي ، في حالات كثيرة ، لا يستعمل أياً من آلات النقر . فمثلاً ، أكد ووترمان ، في سياق حديثه عن الموسيقى في ساحل غينيا ، أهمية « الطبول والآلات الجلجلة والنواقيس » ، وقال ان « معظم الموسيقى الافريقية تشتمل وتعتمد على آلات النقر »[٤٨]. ومثل هذا القول يغفل عدداً كبيراً من الآلات الوترية والهوائية ، كما يستبعد الغناء الذي لا تصاحبه الموسيقى . ولعله من الأسلم ، عند التحدث عن الموسيقى الافريقية ، ان نصفها بأنها صدمية او نقرية وان نتجنب الجزم بأنها تنحصر كلياً في استعمال آلات النقر . فالسنطير الخشبي المستطيل — مثلاً — شائع في افريقيا الشرقية ، ومن الواضح انه يستعمل لاحداث اثر القرع ، غير

---

٤٧ المصدر السابق نفسه المشار اليه في (٤٥) أعلاه ، ص ٤٤ .

٤٨. **Waterman, «African Influence», p. 212.**

انه لا يمكن ، بأي حال من الاحوال ، تصنيف هذه الآلة في فئة آلات النقر الغشائية. وكذلك الامر بالنسبة لأنواع كثيرة من الطبول التي تستعمل لاحداث اثر قرعي ، غير ان نغماتها نفسها تكون ، في الواقع ، لحنية . ومن الخطأ ان ينصرف الاهتمام كله الى الطبول فيقال عنها انها الآلات الوحيدة التي تعبر تعبيراً صادقاً ودقيقاً عن واقع الموسيقى الافريقية ، والحقيقة التي لا مرية فيها هي ان الموسيقى الافريقية تعتمد على الأثر القرعي الذي تحدثه سواء عبّر عنها بالغناء ، او باللعب على الآلات الوترية والهوائية ، او بالضرب على الطبول [٤٩] .

وبمجمل القول ، يكاد الدارسون كلهم يتفقون في الرأي حول الاهمية الاساسية للايقاع في الموسيقى الافريقية ، وكذلك حول الحقيقة التالية ، وهي ان الاساس الايقاعي كثيراً ما يعبر عنه باستعمال وزنين أو أكثر في آن واحد . غير ان هناك اختلافاً بشأن المبادىء المنظمة التي يقوم عليها الوزن المتعدد الجوانب . فيشير ورد — مثلاً — الى الدور الذي يلعبه الطبل الذي يردد ضربة واحدة لا تتعرض لأي تغيير أساسي طيلة مدة الاداء، في حين يصور هورنبوستل التنظيم بالاشارة الى السلوك الحركي ويصفه بانه يتعارض مع المفهوم الغربي . ويسلم ووترمان بالمفهوم القائم على فكرة الاحساس بالمسرع أو ببندول الايقاع الموسيقي ، بينما يبرز جونز فكرة انعدام التوافق بين الضربات الرئيسية . ولا تزال المشكلات الخاصة بهذه التفاصيل بحاجة الى حل ، غير ان هناك إجماعاً قوياً جداً حول استعمال الوزن المتعدد الجوانب ، مما لا يدع مجالاً للشك في ان هذا الوزن هو الأساس الرئيسي الذي يقوم عليه الايقاع الافريقي. ومهما يكن من شيء ، ينبغي لنا ان نؤكد هنا انه ليس من الضروري أبداً ان يوجد الوزن المتعدد الجوانب في كل حالة او في كل أغنية . ومع ان هذا القول يبدو واضحاً

---

٤٩ Merriam, «African Music Reexamined», pp. 248-249

في ذاته ، الا ان بعض الكتاب افترضوا بانه اذا خلت اغنية واحدة من الوزن المتعدد الجوانب فان ذلك يشكل استثناء من شأنه ان يبطل القاعدة العامة التي أوردناها هنا .

اللحن والشكل

يعترضنا ، في دراسة اللحن الافريقي ، السؤال التالي : هل يمكن التوصل الى تعميم يساعدنا على التعرف الى اللحن الافريقي وتمييزه عن الألحان الاخرى ؟ ولعل أفضل وصف مباشر لطبيعة اللحن الافريقي هو ذلك الذي قدمه جونز حين قال :

« يمكن القول ، على وجه الاجمال ، ان الخطوط العريضة للحن الافريقي تشبه تعاقب الاسنان في منشار الشق ، فثمة ارتفاع حاد (يتجاوز عادة خمساً) ينحدر بعده اللحن برفق وبطء ، ويعقب ذلك ارتفاع مفاجيء آخر - ثم انحدار بطيء آخر ، وهكذا دواليك . وينزع اللحن في البدء الى الارتفاع عالياً ثم الهبوط تدريجاً على غرار تعاقب الاسنان في منشار الشق . وليس هناك تغير اساسي في مجرى اللحن ... بيد ان هناك شعوراً خاصاً بان هذه الالحان تحلق وتدور حول نغمة او نغمات مركزية ، وهذه الاخيرة تشكل الأساس الذي يقوم عليه اللحن أو المبدأ الذي يسعى اللحن الى تحقيقه » [٥٠] .

« ويشير هورنبوستل الى شكل من التركيب يشعر بأنه يمثل اللحن الافريقي . ويتألف هذا الشكل من نصفين ، يرتكز النصف الاول على الخمس العلوي

---

٥٠ Jones, «African Music», p. 11.

(النغمة الغالبة) ، في حين يقوم الثاني — قياسياً — على الاساس او القرار »[٥١] .
ويقترح كولنسكي (Kolinski) طريقة ثالثة في المعالجة تعتمد، في المقام الاول، على الاساس التحليلي ، بدلاً من ان تستهدف تقديم انطباع عام عن اللحن الافريقي[٥٢] . وفي هذه الحالة ينقسم التركيب اللحني نفسه الى وحدات مميزة أصغر : فهناك التقسيم الثلاثي للخمس والاثلاث البندولية والاثلاث المتواشجة وهكذا دواليك[٥٣] . والهدف من تطوير هذا النظام في التحليل اللحني ليس تحديد مميزات اللحن الافريقي بقدر ما هو محاولة لوضع أساس للتحليل اللحني بوجه عام ، غير ان تطوير النظام كان مرتبطاً بالدراسات الافريقية .

وقد أورد ووترمان ، في سياق حديثه عن طبيعة اللحن الافريقي ، فكرة « تصنيف الضربات الجانبية في عبارات من النبرات اللحنية » ، التي تؤدي وظيفتها وهي على صلة وثيقة بالاحساس بالمسرع الموسيقي :

« يظهر هذا النمط ، في حالات النقل عن الموسيقى الافريقية ، في شكل أنغام يرتبط بعضها بالبعض الآخر عبر خطوط الفواصل الموسيقية او عبر ضربات موسيقية أخرى . وتتكرر النغمات اللحنية ، ولا سيما التي تقع عليها النبرة ، مرات كثيرة بين الضربات المسموعة او الضمنية في الميزان نفسه . والضربة ، اذا جاز لنا هذا الوصف ، تعلق مؤقتاً ، ويعني ذلك انها تقدم او تؤخر اثناء الاداء

---

٥١ Hornbostel, «African Negro Music,» p. 18

٥٢ (مخطوطة لم تنشر).

Mieczyslaw Kolinski, «Die Musik Westafrikas»

٥٣ Mieczyslaw Kolinski, «Suriname Music,» in «Suriname Folklore, Melville J. Herskovits and Frances S. Herskovits (New York: Columbia University Press, 1936), pp. 498-501.

اللحني ، تارة لمدى نغمات منفردة (ازاحة النبرة او تغييرها) ، وتارة لمدى سلسلة طويلة من النغمات . غير ان الازاحة لا تكون ، بأي حال من الاحوال، عشوائية، نظراً لان النغمات اللحنية التي لا تتوافق مع الضربة تكون صوتية بلا استثناء ، مع توخي الدقة الزائدة ، ولا سيما بالنسبة لاحدى نقاط التقسيم الثنائي أو التقسيم الثلاثي للضربة . ومن وجهة نظر مختلفة يمكن القول بأن هذا النظام يقوم على وضع النغمات على ضربة وزن ضمني بوقع تبلغ سرعته ضعفي أو ثلاثة أضعاف سرعة الايقاع المتحكم » .

أمــا الأثر الذي يحدثه الاحساس بالمسرع فهو انه يخلق في المستمع شعوراً يجعله يتوقع سلسلة من الضربات التي تفصل بينها أبعاد زمنية متساوية ، سواء أكانت هذه الضربات صوتية في الواقع أم لم تكن :

« ... واذا جرى تعزيز (الضربة) بمنبه موضوعي في شكل نغمة قرعية او لحنية ، فان ذلك من شأنه ان يعزز الاحساس بالمسرع ... اما اذا حذفت الضربة الموضوعية ، فان الضربة الذاتية تستحوذ بشدة على مشاعر المستمـــع المتعاون وتكتسب بالتالي مزيداً من الاهمية بالنسبة له . واذا حدثت الضربة الموضوعية قبل وقتها ، فان المستمع لا يكون مهيأ لها ، ولكنه يحس بها ويوليها الاهمية الاضافية التي يوليها الناس عادة لكل شيء غير متوقع ، ثم يعززها بنبضته الذاتية التي تحدث في الوقت « المناسب» بناء على خبرته . واذا تأخرت الضربة الموضوعية ، فان فترة الترقب والحيرة بين الضربات الموضوعية والذاتية تضاعف وعي المستمع للايقاع على نحو مماثل للحالة السابقة . وعندما تقع الضربة الموضوعية المسموعة في منتصف الطريق بين نبضتين موضوعيتين، كما يحدث في الواقع في حالات كثيرة، فان العمليتين الآليتين تتضافران على توفير دلالة أقوى لنغمة الضربة الجانبية » .

اما اذا كانت عبارات الضربات الجانبية ثابتة طيلة الاغنية بحيث تقع بانتظام

وبدون أي تغيير بين الضربات التي يقررها المسرع الذاتي، فان المستمع سيكيف نفسه ثانية ، وبذلك يضيع الاثر الاجمالي للحن . « فعبارات النبرات الموسيقية الناشئة من الضربات الجانبية تؤثر في اتجاه المسرع الذاتي عند المستمع ، ولكن لا يجوز لها ابداً ان تقضي عليه قضاءً تاماً » [٥٤] . وهكذا يمكن القول بأن مبدأ العبارات الموسيقية الناشئة من الضربات الجانبية توفر وسيلة من شأنها ان تسبب اختلالاً في التوازن عند المستمع الذي لا يكون مهيأً نفسياً لتغيير الضربات اللحنية او ازاحتها ، وهذه الوسيلة خليقة بأن تقوي عامل الاثارة الموسيقية عند المستمع .

أنكر بعض الكتاب ان الموسيقى الافريقية تتميز بتأخير النبر ، وظاهرة التأخير هذه هي ، في احدى مدلولاتها ، الشكل البسيط لظاهرة الضربات الجانبية . ويضم ورد صوته الى صوت جونز ، ويقول بهذا الخصوص : « مما يبعث على الدهشة ، في رأيي ، ان الالحان الافريقية نفسها ، على وجه الاجمال، لا تنطوي على تأخير في النبرات ومن المحتمل ان ذلك يعود الى ان في الدور الذي يلعبه الناقوس والطبل الصغير الكثير مما ينفي الحاجة الى اللجوء الى تأخير النبر في الصوت ، والحقيقة أن اللجوء الى هذا الاجراء هدر للجهود ، هذا اذا لم تترتب عليه في الواقع نتائج ضارة بالاضافة الى عدم جدواه » [٥٥] . وأغلب الظن ان مسألة خطوط الفواصل تلعب دورها ثانية في هذا المجال أيضاً، اذ يتضح من مفهوم ورد ان التغير في خطوط الفواصل قد ينقل تأخير النبر من مجال النقر ويجعلها تسير في اتجاه لحني .

ويبدو ان هناك اتفاقاً، يكاد يكون إجماعياً، حول شكل الاغنية الافريقية

---

٥٤ Waterman, «African Influence,» pp. 213, 214.

٥٥ Ward, «Music in the Gold Coast», p. 221.

وتركيبها ، والشكل الغالب هو « الغناء بالدور » ، ونعني بذلك أن يتناوب الغناء مغن منفرد وجوقة من المغنين . وكذلك هناك اتفاق ، يكاد يكون عاماً، على ان اللحن الذي تغنيه الجوقة يعيّن طبيعة الاغنية ، في حين يكون اللحن الذي يغنيه القائد مرتجلاً في معظم أجزائه ، وانّ اتجاه اللحن الذي تمثله الجوقة لا يتعرض لأي تغيير أساسي طيلة مدة الغناء ، في حين يتعرض الاتجاه المنفرد للتغيير في كل مرة يباشر فيها القائد الغناء . وأخيراً ، نذكر ان الكتّاب متفقون على ان عبارات القائد والجوقة تتداخل بحيث تنتج معاً نوعاً من الانسجام .

وبناء على ما ذكره هورنبوستل ، تنشأ اشكال أخرى من نظام التناوب ، اي نمط النداء والاستجابة . وأول هذه الاشكال هو تعدد الاصوات الذي ينشأ من التداخل بين القائد والجوقة . وقد يؤدي ذلك الى انتهاج خطين لحنيين في الغناء في آن واحد . وعندما يعكس القرار تنوعاً اكبر في النغمات ، فانه يتطور الى ما يعرف بمصطلح اوستيناتو (Ostinato) ... اي التنويع الحر في العبارة الاولى المنفردة، مع وجود تعارض معها بمقدار نصف فاصلة ... هذا وقد يقتصر عمل الجوقة على ترديد العبارة التي ينشدها المغني المنفرد ... بكاملها ، وقد يتطابق الجزءان بمقدار نصف عبارة تماماً . وهكذا يتم التوصل الى شكل ... اعتدنا ان ننظر اليه كما لو انه شديد التكلف والافتعال ، وهو الذي يعرف بمصطلح « الاتباع » [٥٦] . ولاحظ هرتزوج كذلك ظاهرة الاتباع هذه في ألحان الزيلوفون في افريقيا الغربية [٥٧] .

---

٥٦ Hornbostel, «African Negro Music», pp. 17-18.

٥٧ George Herzog, «Canon in West African Xylophone Melodies», «Journal of the American Musicological Society, II,» (Fall, 1949), 196-97.

ويلاحظ ورد ، في سياق حديثه عن التركيب الشكلي ضمن الخط اللحني ، « ان جذور كلا الشكلين ، الثنائي والثلاثي ، موجودة في اللحن ، مع العلم بأن الشكل الثنائي اشيع استعمالاً من الشكل الثلاثي . ومعظم الالحان قصيرة جداً ، فهي لا تتألف الا من عبارتين او اربع عبارات ، ولذا لا يتعدى الشكل الطور البدائي . ويمكن القول ، بوجه عام ، ان الالحان الاقصر توجد في الشكل الثنائي ، بينما تنحصر الاشكال الأطول كلها في الحالات القليلة التي تقوم على الشكل الثلاثي . وكثيراً ما يعدل الشكل الثنائي ... وذلك بجعل النصف الثاني ينتهي بإيقاع نغمي ناقص . وقد لا يقف التعديل عند هذا الحد ، اذ نجد احياناً ان النصف الثاني من اللحن اقصر من الاول » [٥٨] . ومهما يكن من شيء ، فان ورد كثيراً ما يجد صعوبة في التمييز بوضوح بين الشكلين ، الثنائي والثلاثي، على الرغم من شعوره السائد بأن هناك ما يشير بجلاء الى ان الشكل الثنائي هو النمط الغالب في الموسيقى الافريقية . وينطبق هذا القول ايضاً على مجالات أوسع من الموسيقى الافريقية تضم اللحن والايقاع معاً ، ولهذا السبب يرى ورد ، كما أشرنا سابقاً ، ان التوقيت الثلاثي غير معروف ، في الواقـــع ، في الموسيقى الافريقية .

ويعلق جونز ايضاً على هيمنة الاشكال الثنائية ، فيقول : « مع ان قبائل البانتو تستعمل في كل انتاجها الموسيقي كلا نوعي الايقاع ، الثنائي والثلاثي ، الا أنها ، ترفض الاعتراف بالايقاع الثلاثي . واذا طلب الى احدهم ان يغني او يدق ايقاعاً ثلاثياً بمعزل عن الاشكال الموسيقية الاخرى ، فانه سيحوله بصورة طبيعية الى توقيت ثنائي دون ان يشعر بذلك ابداً » [٥٩] .

---

٥٨ Ward, «Music in the Gold Coast», p. 206

٥٩ Jones, «African Music», p. 22.

وينطبق البحث السابق ، بوجه خاص ، على الموسيقى الغنائية . ويتباين الشكل ، في الموسيقى الآلية ، تبايناً شديداً من حالة الى اخرى . فعند قبيلة التشوبي – مثلاً – يكاد يكون من الممكن اجراء تناظر بين الاشكال التي تجمع بين موسيقى الجوقة والغناء والرقص في عرض متكامل الاجزاء من جهة ، وبين الاشكال السمفونية في الثقافة الغربية من جهة اخرى . ويدرج ترامي الحركات التالية في سياق حديثه عن النجودو (Ngodo) التي يعرفها بأنها « رقصة ترافق الموسيقى التي تعزفها جوقة موسيقية وتقع في حركات تتراوح بين ٩ و ١١ حركة . وهذه الحركات متميزة ومنفصلة بعضها عن البعض الآخر ، وتستغرق كل منها مدة تتراوح من دقيقة واحدة فقط ، كما هي الحال في بعض المقدمات ، الى خمس او ست دقائق . ويستغرق العرض كله عادة نحو خمس وأربعين دقيقة ، ويتوقف ذلك على مدى التعقيد في حركات الراقصين الدارجة وعلى الشعور السائد في الجو » . أما الحركات فتظهر في الترتيب التالي : « مقدمة الاركسترا الاولى ، مقدمة الاركسترا الثانية ، مقدمة الاركسترا الثالثة ، دخول الراقصين ، نداء الراقصين ، الرقص ، الرقصة الثانية ، الاغنية ، اعضاء مجلس الشورى ، الفصل النهائي من عرض الراقصين ، الفصل النهائي من عرض الاركسترا » [٦٠] ، مع العلم بأن بعض الحركات قد تحذف ، كما يحدث عادة في حالة مقدمات الاركسترا . ومع انه يمكن القول ان شكل الغناء الافريقي يقوم ، في الغالب ، على أساس التناوب والمجاوبة ، الا ان اخطار التعميم تبدو واضحة لكل من يطلع على هذا الشكل السمفوني « المعقد للغاية عند قبيلة التشوبي » .

ونجمل ما تقدم بحثه على النحو التالي : يبدو واضحاً ان شكل « الغناء بالدور » هو من مميزات الموسيقى الافريقية الغنائية ، ويمكن التعرف الى الاغنية الرئيسية بتتبع القسم الذي تغنيه الجوقة ، مع العلم بان القسمين في هذا الشكل

---

٦٠ Tracey, «Chopi Musicians», pp. 2, 10.

المعين من الغناء يتداخلان . وليس من الممكن ، كما يبدو في الوقت الحاضر ، التوصل الى تعميم بشأن اللحن نفسه أو تركيبه .

السُلّم الموسيقي

ان الانواع المستخدمة في السلم أو النسق الموسيقي الافريقي أهملت دراستها نسبياً بالمقارنة الى الموضوعات الاخرى في الموسيقى الافريقية . غير انه ثار بعض الجدل حول ما اذا كان السلم الافريقي – هذا اذا جاز لنا حقاً ان نلجأ الى مثل هذا التعميم على الاطلاق يتوافق مع السلم الدياتوني (القوي او المنتظم القوة) المستعمل في التعبير الموسيقي الغربي .

وبناء على مـــا ذكره ورد ، ذهب نيكولاس ج . بلانتا تيــلور (Nicholas G. Ballanta Taylor) الى ان السلم الافريقي يتألف من ١٦ مسافة بالنسبة الى الجواب . ويشير ورد الى ان هذا التنظيم « يجعل السلم الافريقي نوعاً وسطاً بين السلم الاوروبي « الصرف » الذي يتألف من ١٩ مسافة بالنسبة للجواب ، وبين السلم الدياتوني الذي تضبط درجات نغماته على نحو مماثل » . ويدهي ان يكون من العسير على الأذن التي تمرست بالموسيقى الاوروبية أن تميز مثل هذه المسافات . ويبني ورد اعتراضاته على هذا الاساس وعلى غيره من الأسس ، وهو يجملها كما يلي : « لست مستعداً لتقبل النظرية القائلة بوجود سلم خاص بالافريقيين، اذ اعتقد ان الموسيقى الافريقية يمكن فهمها فهماً تاماً على أساس دياتوني » . ويبين ورد أيضاً انه اذا كانت كل نغمة في السلم تمثل ١/١٦ من الجواب ، فيجب أن يكون من الممكن ملاحظتها بسرعة في التركيب اللحني ، نظراً لأنها ستحدث أثراً « مستهجناً » او شعوراً بان الاغنية كلها متنافرة النغمات، حتى وان كان المستمع الاوروبي قد لا يستطيع تمييز المسافات الفردية . ويقول ورد إنّ ما نحس به من أثر « مستهجن » يكون في بداية الاغنيات

ونهايتها ، وتفسير ذلك ان التدرج العنيف من نغمة الى أخرى الذي نجده عند هاتين النقطتين من شأنه أن يخلق ، بالنسبة للمستمعين الاوروبيين ، شعوراً بوجود انحراف غير عادي في الخط اللحني . ويلاحظ ورد كذلك انه تبين له من خبرته الخاصة انّ الموسيقيين الافريقيين كانوا لا يعترضون على عزف الموسيقى الافريقية على البيانو باستثناء بداية التدرج الموسيقي ونهايته . ويختتم ورد ملاحظاتـه قائلاً : « وبعبارة أخرى ، لا أرى سبباً يدفعنا الى افتراض وجود سلم افريقي ، وإني أميل الى الاعتقاد بان الالحان الافريقية دياتونية في تركيبها الجوهري ، وكل ما في الامر هو انها تخضع للتعديل بسبب من استعمال تدرج النغمات بطريقة تفتقر الى الضبط والتنظيم وتتصف بشيء من التساهل والحرية... ولو صح القول بان هناك سلماً افريقياً من ست عشرة درجة وان استعماله شائع في الموسيقى الافريقية عامة ، لتوقعت أن تشكل كل المسافات لحناً غير حقيقي بالنسبة للمعايير الاوروبية ... الا ان الواقع هو غير ذلك»[٦١].

ويبدو انّ هورنبوستل لم يؤيد قط النظرية القائلة بوجود سلم خاص تنفرد به الموسيقى الافريقية ، فهو ، على العكس من ذلك ، يلاحظ ان اللحن الغنائي ، على أقل تقدير ، لا يمكن أن تنطبق عليه فكرة السلم ، بوصفه تعاقباً من درجات ثابتة منتظمة ، مع ان بعض النغمات تنسجم بعضها مع البعض الآخر انسجاماً مقبولاً بحيث يكون لأيّ قطعة موسيقية اتجاه نغمي تقرره « وظيفة النغمات المختلفة وعلاقاتها المتبادلة » . ويشعر هورنبوستل انه من الممكن تعيين النسق في الموسيقى الافريقية ، في حين يتعذر ذلك بالنسبة للسلم الموسيقي . ومهما يكن من شيء ، فان هورنبوستل لا يلزم نفسه برأي بشأن المشكلة المتعلقة بوجود شكل نسقي « نموذجي » تنفرد به الموسيقى الافريقية[٦٢] .

---

٦١ Ward, «Music in the Gold Coast,» pp. 200-202.

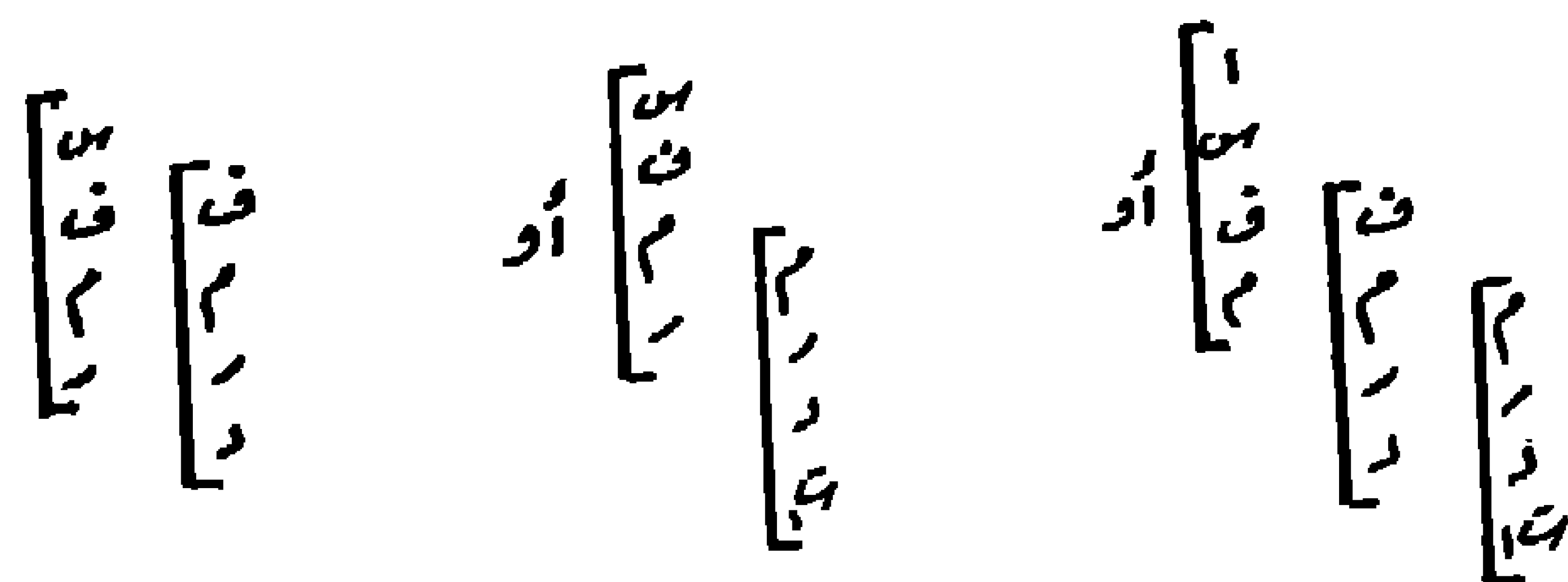
٦٢ Hornbostel, «African Negro Music», pp. 7-10.

ويعتبر ببر (Pepper) السلم الافريقي سلماً طبيعياً يتألف من الانغام التوافقية للصوت الواحد ، ويقول :

« يوجد في الواقع سلم طبيعي من الاصوات ، وليس مستغرباً ان تكون الشعوب السوداء ، بحكم ارتباطها الوثيق بظواهر الطبيعة ، قد تبنت بالغريزة القاعدة التي يقوم عليها هذا السلم .

أما هذه القاعدة التي تعرف في علم الطبيعة بمصطلح السلم التوافقي ، فتبين ان الصوت المنبعث من اهتزازات وتر بسيط مشدود او من النفخ في مزمار يتألف في الحقيقة ، من صوت أساسي وأصوات او أنغـــام توافقية أخرى تستحدث بطريقة رياضية وفي حالة انفصالها ، تشكل هذه الاصوات سلماً » [٦٣] .

وتبنى جونز ايضاً فكرة السلم الطبيعي مع ادخال بعض التعديل والتوسيع عليها ، ومما قاله بهذا الصدد : « وثمة نظرية تلاقي قبولاً اكثر من غيرهـا ، وهي ان السلم الافريقي سلسلة من الارباع المتلاحمة . وهنا ايضاً يجب ان نلتزم جانب الحيطة والتدبر ، ذلك لان الموضوع صعب ، غاية في الصعوبة ، ومن المحتمل ان الباحثين لم يتوصلوا بعد الى قرار نهائي بشأنه . ونستطيع ان نعد مختارات من (هذه الارباع)... وان نصنفها بعدة طرق ، كما هو مبين في الامثلة التالية :



٦٣ Herbert Pepper, «Musique Centre — Africaine», in Afrique Equatorial Française (L'Encyclopédie Coloniale et Maritime, Paris : Gouvernement General de l'Afrique Equatoriale Française. n.d.), pp. 3-4.

تشكل كل من هـــذه المجموعات سلماً مختلفاً ، ويعود ذلك الى اختلاف النغمات التي يقع عليها التوكيد، وهي النغمات المطبوعة بخط عريض في الخطوط المرسومة أعلاه . وتمثل هذه النغمات المؤكدة النغمات الرئيسية للسكون الايقاعي في اللحن، او النقاط البؤرية التي يدور حولها اللحن » [٦٤] . وما يشير اليه جونز هنا بمصطلح « السلم » يقابل مصطلح « النسق » عند هورنبوستل ، ولعل المصطلح الثاني ان يكون اكثر مناسبة للواقع .

ولن نبتعد عن الموضوع اذا بيّنا هنـــا بعض الصعوبات التي واجهها تراسي في المحاولة التي بذلها لتحديد سلم التيمبيلا (Timbila) او الزيلوفون عند قبيلة التشوبي . لم يجابه تراسي أية صعوبة في التحقق من ان الموسيقيين لم يضبطوا آلاتهم حسب اهوائهم وتزواتهم او بمجرد المصادفة ، غير ان الجدل ثار بـــين الموسيقيين أنفسهم حول الدرجة الصحيحة او المرغوبة لنغمة الهومبي (Hombe) أو لمركز النغم . غير ان الاساس الذي بنيت عليه الآراء المتباينة كان اجتماعياً وليس موسيقياً ، فمثلاً : « أصر كاتيني ، على ان درجة النغم عنده هي وحدها الصحيحة ، أما الحجة التي أوردها لدعم قوله فهي انه موسيقي الزعيم الاكبر، وان نغمته تمثل نغمة الملك التي انحدرت اليه أباً عن جد ، وان أسلافه كانوا قادة بالوراثة وملحنين للموسيقى الملكية لاجيال عديدة ... وأورد الموسيقيون الآخرون حججاً قوية مماثلة دفاعاً عن المعيار الذي تبنوه ، ولكنهم استندوا في هذه الحجج الى انهم كانوا يعملون تحت رعاية زعماء ربما كانوا أقل منزلة من زعيم كاتيني » . ومهما يكن من شيء ، فاننا ، على الرغم من تشعب الآراء حول درجة النغم في البداية ، « نستطيع ان نتقبل مطمئنين تأكيدات الموسيقيين المحليين بأنهم ، مهما اختلفت درجة النغمة الطنينية او قرار السلم الموسيقي ، يحاولون جميعاً بطرقهم الخاصة تحقيق سلم سوي منتظم من مسافات متساوية ، أي تحقيق

---

٦٤ Jones, «African Music», p. 10.

نوع معدل من السلم السباعي النغمة »[٦٥] . وبالطبع ، ليس في نية تراسي هنا ان يشير الى وجود مثل هذا السلم بالنسبة للموسيقى الافريقية ككل ، ولكننا ، على الرغم من امكان وقوع اختلافات في حجم الخطوات الفاصلة ، نجد أنفسنا ، للمرة الثانية ، حيال سلم موسيقي لا يختلف عن السلم الدياتوني ، بقدر ما يختلف عنه – مثلاً – سلم مؤلف من ست عشرة نغمة .

واكتشف ماكيه (Maquet) ان سلم المادمبا (Madimba) او الزيلوفون عند قبيلة البابندي (Bapende) «يرتبط ارتباطاً واضحاً بالسلم الدارج عندنا» ، وان سلم الجيبنجي (Gibinji) او السانتزا (Sanza) يمكن ترقيمه بالطريقة الاوروبية بدون أية صعوبة[٦٦] . وأخيراً ، نرى ان ووترمان يستبعد الفكرة القائلة بوجود سلم خاص بالموسيقى الافريقية وينوه بالحقيقة التالية وهي : « ان الثلث الغربي من مناطق العالم القديم متجانس من الناحية الموسيقية ... وهو يتميز عن المناطق الموسيقية الكبرى الاخرى في العالم في مدى اعتماده على السلم الدياتوني » وفي بعض السمات الاخرى[٦٧] .

وتعرضت بعض الابحاث لسلم افريقي تكون فيه الدرجتان الثالثة والسابعة مخفضتين أو ، بتعبير أكثر تحديداً ، محايدتين بين فاصلة كبرى وأخرى صغرى. واستأثرت هذه الفكرة باهتمام بعض الاوساط ، ولا سيا تلك التي تعنى بتحليل موسيقى الجاز ، نظراً لان هاتين الدرجتين من السلم – وتعرفان احياناً باسم

---

٦٥ Tracey, «Chopi Musicians», pp. 124, 127-28.

٦٦ Jean-Noel Maquet, «La Musique chez les Bapende», — Problemes d'Afrique Centrale, No. 26 (Quatrieme Trimestre, 1954), pp. 5, 10.

٦٧ Waterman, «African Influence», p. 207.

«النغمتان الزرقاوان» — تخفضان عادة في استعمالات الجاز ، ولأن الدرجة الثالثة ، بوجه خاص ، كثيراً ما تخصص لها تشكيلة منوعة من درجات النغم في اي عرض منفرد للجاز [٦٨] . ويبدو واضحاً ان جونز يؤيد هذا الافتراض ، اذ كتب يقول : «عشت في افريقيا اكثر من عشرين سنة ، واستطيع ان أقول ، استناداً الى خبرتي الخاصة ، انني لم اسمع افريقياً قط يغني الدرجتين الثالثة والسابعة من سلم موسيقي رئيسي» ، ويقول ايضاً : تؤيد الانطباعات السماعية بوضوح انتشار استعمال النغمتين الزرقاوين «بين الافريقيين في افريقيا» [٦٩] . ولعل هذه ان تكون الاشارة الوحيدة المباشرة لهذا المميز الخاص ، ومع ان جونز ، على وجه الاجمال ، يتحدث عن هذه الظاهرة كما لو كانت تنطبق على الموسيقى الافريقية عامة ، الا ان ابحاثه تستند بالطبع ، في المقام الاول ، الى معرفته الوثيقة بالموسيقى في افريقيا الشرقية . ولما كانت الفكرة ترتبط ارتباطاً مباشراً بموسيقى الجاز ، فان التثبت من مصدرها يجب ، على الاغلب ، ان يأتي من الموسيقى السائدة في ساحل غينيا ومناطق الكونغو .

وثمة فكرة تقول بوجود سلم خماسي النغمة تنفرد به الموسيقى الافريقية ، وقد لاقت هذه الفكرة رواجاً قوياً لدى الكثير من الكتاب . فمثلاً ، يعتبر فيلبس (Phillips) السلم الخامي النغمة اساساً للقسم الاكبر من موسيقى قبيلة اليوروبا ، هذا اذا لم يكن أساساً لها كلها [٧٠] . غير انه تبين من دراسة حديثة

---

٦٨ Winthrop Sargeant, «Jazz Hot and Hybrid (New York: E.P. Dutton, 1946), pp. 148 ff; Rudi Blesh, «Shining Trumpets: A History of Jazz» (New York: Alfred A. Knopf, 1946), pp. 45, 106, passim.

٦٩ A.M. Jones, «Blue Notes and Hot Rhythm», — African Music Society Newsletter, I (June, 1951), 10.

٧٠ Ekundayo Phillips, «Yoruba Music» (Johannesburg: African Music Society, 1953).

أجريت على موسيقى المزمار عند قبيلة الباشي ، تبين ان كل اشكال السلم الموسيقي ، او بالحري كل الانساق الموسيقية ، هي سباعية النغمة باستثناء حالة واحدة كان فيهـــا السلم سداسي النغمة [٧١] ، ومن الممكن هنا ايضاً الرجوع الى الابحاث التي اشرنا اليها أعلاه . ان الشكل الخماسي النغمة منتشر الاستعمال ، ما في ذلك ريب ، غير ان القول بان هذا الشكل خاصة تتميز بها كل الموسيقى الافريقية لا يستند ، كما يبدو ، الى أساس قوي من الصحة .

وبناء على البينات الواردة أعلاه يبدو اننا نستطيع ان نقول مطمئنين ان « سلم » الموسيقى الافريقية ، ان وجد مثل هذا السلم الخاص ، هو سلم دياتوني في مظاهره الكبرى ، الا انه توجد استثناءات واضحة ، كما يوجد بالتأكيد مدى واسع من التباين بين منطقة واخرى ، لا بل بين قبيلة واخرى . كذلك ينتشر استعمال السلم الخماسي النغمة في مناطق كثيرة ، اما البينات على وجود سلم من ست عشرة نغمة فهي شحيحة ولا تفي بالغرض . واخيراً ، نذكر هنا اننا لا نستطيع التوصل الى قرار جازم بشأن الدرجتين الثالثة والسابعة المخفضتين في السلم الدياتوني ، اذ ان هذه المسألة يجب ان تعلق حتى يتوافر لنا المزيد من الابحاث في المستقبل .

التوافق

درجت العادة على الافتراض بأن التوافق لا يلعب دوراً هاماً في الموسيقى الافريقية ، وان ما يوجد فعلاً من ظاهرة التوافق يكون اما عارضاً او ناشئاً من الاثر الغربي في الانماط الموسيقية عند السكان الاصليين . غير ان هذا الرأي

---

٧١ Alan P. Merriam, «The Bashi Mulizi and Its Music: An End-blown Flute from the Belgian Congo,» — Journal of American Folklore, LXX (April — June, 1957), pp. 143-56

اصطدم بمعارضة شديدة تبناها ووترمان وآخرون غيره . ويشعر ووترمان ان التوافق ، شأنه شأن السلم الدياتوني ، يمثل خاصة محددة من خواص الموسيقى الافريقية . ويقدم ووترمان ، في سياق توكيداته ، ثـلاث نقاط موضحة . فهو ، اولاً ، لا يميل الى الاستشهاد بالمدرسة الاوروبية القائمة على موسيقى طورتها شعوب متعلمة وعلى نظرية موسيقية توسعت في افكارها التوافقية الى مدى لم يستعمل في الموسيقى الافريقية ولا في الموسيقى الشعبية الاوروبية . وثانياً ، يشير ووترمان الى ان وجود نطاق واسع من الاثر العربي الذي تغلغل في افريقيا قسم الثلث الغربي من العالم القديم الى قسمين ، وقد دام هذا الوضع حقبة طويلة من الزمن ، فأدى بالتالي الى طمس الحقيقة التالية وهي ان هناك منطقة متصلة تستعمل التوافق . واخيراً ، يشير ووترمان الى الزعم الذي كثيراً ما يتردد على الالسن حول افتقار الموسيقى الافريقية الى التوافق ، ويعبر عن اعتقاده بأن هذا الزعم انما ينشأ « من بعض التصورات السابقة حول تطور الموسيقى ، تلك التصورات التي ثبت انها لا تنطبق على الحالة الحاضرة . اما الحجة التي تستند اليها هذه التصورات السابقة فتنحصر في ان الافريقيين لم يتطوروا ثقافياً الى مدى يجعلنا نتوقع ان يكون لديهم توافق موسيقي . ومن اليسير علينا ان ندرك أثر مثل هذه التصورات التي تنحاز الى جهة واحدة في العلماء المختصين بموسيقى الاجناس البشرية ... فليس من المستبعد على عالم ظهر قبل عقد او عقدين ان يكون قد استمع الى موسيقى افريقية ، لا بل ان يكون قد نقلها ، دون ان يلاحظ قط استعمال التوافق ، على الرغم من ان هذا التوافق ربما وجد فعلاً في الموسيقى التي استمع اليها » . ويشير ووترمان كذلك الى ضعف مستوى التسجيلات الميدانية الاولى ، والى عادة الفصل بين العامل في الميدان وعالم المختبر الذي حلل التسجيلات ، والى ان الانسجام في الكثير من الجماعات الافريقية لا يبدو كالعوامل التي اسهمت في ضعف الادراك للتوافق في الموسيقى الافريقية . ويقول ووترمان بهذا الخصوص : « ان تعميماً يصدر عن مصادر مسؤولة من ذوي الرأي يكتسب لنفسه قوة استمرار كبيرة ، على

الرغم من انه قد لا يكون صحيحاً في أساسه ، ولا تقتصر هذه الظـــاهرة على العلوم التي تبحث في موسيقى الاجناس البشرية ، بل قد تتعداها الى ميادين أخرى » [٧٢] .

وهكذا نرى ان ووترمان يؤيد بقوة فكرة التوافق في الموسيقى الافريقية ـ لا بل يعتبر التوافق أحد المميزات الكبرى التي تربط الموسيقى الافريقية عامة بالتقاليد والاشكال الخاصة بالموسيقى الاوروبية الشعبية . غير ان معظم الباحثين لا يشاركونه وجهة نظره ، بل يعتقدون ان التوافق لا وجود له في الموسيقى الافريقية او انه لا يزال في طور بدائي ولا يلعب الا دوراً ثانوياً فيها .

فمثلاً ، يعتبر هورنبوستل مـــا يسمى بالتوافق الافريقي شكلاً من النظام المتعدد النغمات . وينشأ هذا الاعتقاد من نظام التناوب والمجاوبة الذي تتميز به الاغنية الافريقية . وبناء على الشرح الذي أورده هورنبوستل ، يداوم المغنون على « النغمة النهائية في لحن مـــا دون الاكتراث للوزن او لانتظام الفواصل الموسيقية ، ولذلك لا يستطيع المغني المنفرد ان يعرف كم ستستغرق النغمة النهائية التي تتمسك بها الجوقة » . ويؤدي ذلك الى التداخل ، فتكون «النتيجة ازدواجاً في النغم ... غير ان ذلك يفسر على أساس مبدأ لحني (وليس على أساس أيٍّ من المبادىء التوافقية) » . وقد يؤدي هذا بدوره الى انشطار النغمة النهائية في الاغنية الى نغمتين دون ان يتطلب ذلك بالضرورة وجود التداخل ، غير ان ازدواج النغم قد يكون فاصلة موسيقية من أي نوع ، وما ذلك الا لانه يتشكل بطريقة لحنية . « أما الشكل الموسيقي الذي نتوصل اليه بهذه الطريقة ... فهو الصوت المرافق للحن في حركة موازية ، وهو يمثل مرحلة بدائية من النظام المتعدد النغمات » . فعند قبيـــلة الواسوكوما (Wasukuma) « لا تستعمل الا

٧٢ Waterman, «African Influence,» pp. 208, 209.

المجموعات التي تضم اكثر الاصوات اتفاقاً من مثل الجواب والدرجتين الرباعية والخاسية . ويقوم هذا النوع من تعدد النغم ايضاً على اللحن الصرف، ولا تربطه أية علاقة بالتوافق كما نفهمه » . ويسترسل هورنبوستل في شرح وجهة نظره، فيقول أخيراً : « ما من شك في ان هذا الصوت الذي يرافق اللحن في حركة موازية قد مهد الطريق للتوافق ، ذلك لانه جعل الأذن تألف أثر الاصوات الآنية »[٧٣] .

ويحمل جونز ، على وجه العموم ، رأياً مماثلاً لرأي هورنبوستل . وهو يفترض كزميله وجود « مرحلة » الصوت المرافق الموازي ، إلّا انه يعتبرها مجرد مرحلة متوسطة بين اتحاد النغم والتوافق . « والفكرة هي ان قسماً من الجمهور يغني اللحن ، في حين يغني قسم آخر اللحن نفسه ولكن على درجة تنخفض بمقدار الربع أو الخمس . أما قبيلة البمبا (Bemba) فانها ، لسبب غريب يصعب تفسيره ، تتبع نظام الاصوات الموازية وتغني دائماً في طبقات ثلاثية ، ولا تستعمل أبداً الطبقات الخماسية والرباعية »[٧٤] . ويشير جونز كذلك الى حركة معاكسة تستعملها قبيلة المانيكا (Manyika) . ومن الواضح ان جونز يعتبر الظاهرة التي يفسرها كما لو كانت توافقية في طبيعتها ، اما هورنبوستل فلا يفعل ذلك .

ويستشهد ورد بامثلة من توافق ذي خمسة اجزاء « من أوسع الانماط الدياتونية . أما الصيغة العامة فتكون من جزأين أو ثلاثة أو أربعة أجزاء، وكثيراً ما يضاف جزء خامس للدلالة على ايقاع النغم » . غير ان ورد ليس متأكداً ما إذا كان ذلك يمثل تطوراً محلياً أصلياً أو اقتباساً عن انماط أوروبية . وعلى الرغم

---

٧٣ Hornbostel, «African Negro Music,» pp. 13, 14, 15.

٧٤ Jones, «African Music,» p. 12.

من ذلك نجده يقول : « ان التوافق الافريقي الاصيل ، بحسب الفكرة التي كونتها من القطع التي استمعت اليها ، تتألف من طبقات ثلاثية ورباعية وخماسية وسداسية ، يضاف اليها بالطبع الطبقة الثانية . وأشْيَعُ صيغةٍ توافقية هي سلسلة من الثلاثيات المتتابعة ... أما الرباعيات والخماسيات فيبدو انها لا تأتي متتابعة أبداً ، ويمكن القول ان الخماسية نادرة اجمالاً . ولا شك في ان التوافق المؤلف من جزأين هو أشيع اشكال التوافق على الاطلاق ، مع العلم بان جزءاً ثالثاً قد يضاف اليه احياناً . أما التوافق المؤلف من أربعة أو خمسة أجزاء فهو أقل شيوعاً بكثير » [٧٥] . ويضرب ورد المثال التالي ليوضح التوافق المؤلف من ثلاثة أجزاء :



إن مفهوم التوافق ، في حد ذاته ، مفهوم غربي ، ولذا كان من العسير تطبيقه على موسيقى الشعوب غير الغربية . ويمكن تعريف التوافق بانه «في شكله العام أي ائتلاف آني لمجموعة من الأصوات ، ولذا فانه مرادف لانسجام النغم... وهكذا ، يدل التوافق على البنية الائتلافية (أو الرأسية) للانشاء الموسيقي ، اذا ما قورن باللحن الاضافي الملازم ، أي البنية اللحنية (أو الافقية) للانشاء الموسيقي » [٧٦] . فالسؤال الذي تنطوي عليه المشكلة ، اذن ، هو ما اذا كان من الممكن اعتبار الموسيقى الافريقية توافقية أو قائمة على تعدد الالحان أو الانغام ؛

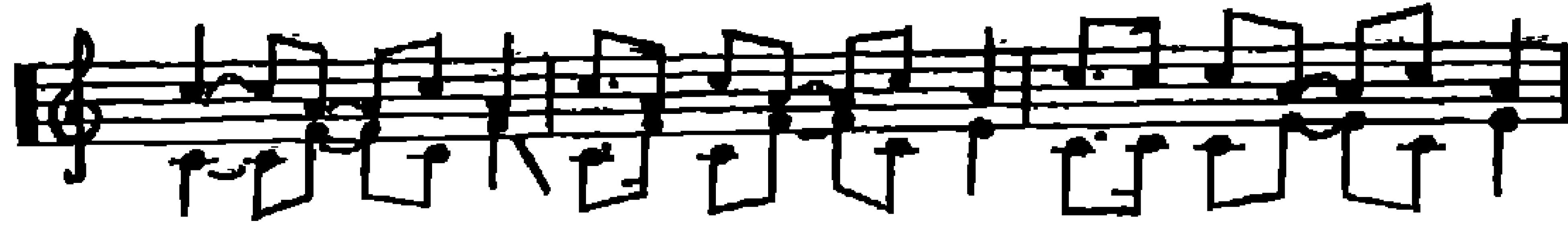
---

٧٥ Ward, «Music in the Gold Coast,» pp. 212, 213.

٧٦ Willi Apel, «Harmony,» in «Harvard Dictionary of Music». (Cambridge: Harvard University Press, 1946), p. 322.

وقد تكون هناك مشكلة على جانب أكبر من الاهمية ، وهي ما اذا كان الافريقيون انفسهم يتفقون معنا في الرأي ، سواء أكانت موسيقاهم في نظرنا رأسية أم افقية .

ومع ان أي موسيقي غربي قد يشعر انه يستطيع ، بمجرد النظر الى قطعة موسيقية ، ان يكتشف ما اذا كانت هذه القطعة توافقية او متعددة الالحان ، الا ان شعوراً كهذا لا يخلو ، كما يبدو ، من بعض المخاطر . ففي المثال التالي (يلاحظ هنا استعمال حركة معاكسة) الذي سجل في منطقة الباشي في شرق الكونغو البلجيكي ، لا يمكن القول ما اذا كانت الموسيقى هنا تعتبر افقية او رأسية :



وقد يقول قائل ان مثال ورد توافقي ، في حين ان مثال الباشي متعدد الانغام ، ولكن مهما كانت النتيجة ، فان المثالين ينظر اليهما من وجهة النظر الاوروبية . ومن المستحيل في الوقت الحاضر معرفة ما اذا كان الافريقيون انفسهم سينظرون الى المثالين بالطريقة نفسها ، ومن المشكوك فيه ما اذا كانت وجهة النظر الافريقية تقــــع بين المفهومين : البنية الرأسية والبنية الافقية للموسيقى .

وعلى أيّ حال ، يتضح ان قيام مغنين او عازفين مختلفين باستعمال أصوات آنية لاكثر من درجة نغمية واحدة هو ظاهرة شائعة في جزء كبير من الموسيقى الافريقية . غير انه ليس ممكناً في الوقت الحاضر التحقق من كيفية اعتبار هذه الظاهرة : هل تعتبر توافقية أم متعددة النغم ، رأسية أم أفقية ؟

الاسلوب الغنائي ، نوعية النغم ، الديباجة

يظهر انه لا توجد دراسات حول الاسلوب الغنائي الافريقي في حد ذاته . ويبدو ، على وجه العموم ، ان المغنين يستعملون صوتاً جهرياً رناناً من نوع شبيه بالذي يستخدم في الموسيقى الشعبية في اوروبا الغربيـــة ، كما يجري استغلال الامكانيات الرنينية لمختلف التجاويف الوجهية استغلالاً يكاد يكون تاماً . وفي الوقت نفسه تستخدم تشكيلة كبيرة منوعة من الصفات النغمية ، الا ان الصفة الجهرية تظل هي الغالبة . ويؤدي هذا التنوع في الجرس أحيـاناً الى الميل الى المداومة على استعمال نغمة «خشنة متكررة» ، ولا سيما في العزف على الآلات الموسيقية . فالسانتزا ، مثـــلاً — وهي آلة تحدث اصواتاً عن طريق استعمال خوصات من المعدن او الخيزران — قادرة ، بحكم طبيعة تركيبها ، على اخراج أنغام واضحة تكاد تشبه أنغام الاجراس . ومهما يكن من شيء فانه ، كقاعدة تكاد تكون عامة ، تضاف الى الآلة الموسيقية وسائل مختلفة تنتج نغمات طنينية . وينطبق ذلك ، بصورة واسعة الانتشار ، على نغـــمات الزيلوفون . ودرجت العادة على وضع مادة تحدث طنيناً فوق فتحات حيّز رنـّان ، وغالباً ما يستعمل نسيج العنكبوت لهذا الغرض .

ويستعمل المغنون وسائل مختلفة لتدبيج الغناء ، نذكر منها الاشكال المنوعة للانحراف والانحدار ، وكذلك سرعة التدرج في غنـاء نغمات متقاربة بطريقة خاصة مميزة . ومن هذه الوسائل ايضاً المباشرة بالغناء بقوة والهبوط باسترخاء ، ويبدو ان هاتين الوسيلتين هما ايضاً من مميزات الغناء الافريقي ، ولا سيما الوسيلة الثانية . وتبدو بعض الاغنيات كما لو كانت أقرب الى الصراخ منها الى الغناء . أما الترابط بين هذا الاسلوب وبين عوامل معينة من مثل قوة الانفعال أو نوع الاغنية ، فنحن نجهل طبيعته ، هذا اذا صح وجود مثل هذا الترابط .

المناطق الموسيقية

ذكر الكتّاب ثلاثة تعميمات في سياق حديثهم عن المناطق الموسيقية في افريقيا ، غير ان كلا منها يبدو انه لا يفي بالغرض تماماً . ويدرج ووترمان خمسة مميزات للموسيقى الافريقية بغية تطبيقها على افريقيا كوحدة موسيقية ، وان كانت هذه المميزات تستند الى الدراسة التي أجراها على الموسيقى في ساحل غينيا [٧٧]. واثيرت بعض الاعتراضات على هذه المميزات على اساس انها لا تنطبق دائماً على موسيقى الكونغو البلجيكي ومنطقة رواندا – اوروندي [٧٨] ، ولذا يبدو من الاسلم ان نعتبرها مميزات تمثل منطقة معينة واحدة ، وان كانت ، على وجه التأكيد ، تضم عناصر تنطبق على اجزاء اخرى من افريقيا . ويحتمل ان النقاط الخمس التي أوردها ووترمان يمكن الاستفادة منها في تمييز منطقة موسيقية معينة ، وهي منطقة ساحل غينيا، وهذه النقاط الخمس هي : الاحساس بالمسرع او ببندول الايقاع الموسيقي ، غلبة استعمال آلات النقر والقرع ، الوزن المتعدد النغمات ، عبارات النبرات اللحنية الخاصة بالضربات الجانبية ، وتداخل النداء والاستجابة .

وبوجه أعم ، قيل عن موسيقى الكونغو البلجيكي بأنها تتميز بأربع نقاط كبرى هي : عدم التوكيد المحدد على استعمال النقر والقرع ، ويعني ذلك ان الموسيقى لا تنحصر دائماً في استعمال الآلات الصناجة والجلجلة والآلات المشدودة لغشاء مع ان الايقاع نفسه يظل من مميزات هذه الموسيقى على الرغم من تعدد طرق التعبير عنها ، التنوع الهائل في الآلات والاساليب الموسيقية ، الاثر القوي الذي تركه العالم الاسلامي في الاجزاء الشمالية ، واخيراً تعرّض هذه

٧٧ Waterman, «African Influence».

٧٨ Merriam, «African Music Reexamined».

المنطقة الموسيقية حالياً لتغييرات كثيرة [٧٩] . ومن الواضح ان هذه التعميات تظهر في شكل أعم وأوسع بكثير من تلك التي أوردها ووترمان وانها لا تقدم لنا عوناً كبيراً ، ولا سيما فيما يتعلق بمميزات الاسلوب الموسيقي .

ويبدو ان شايفنر (Schaeffner) قـــام بمحاولة تمهيدية لتحديد المناطق الموسيقية ، وشرح ذلـــك في كتاب لم استطع الحصول على نسخة منه . ويقدم هيكمان (Hickmann) الملاحظات التالية :

« قام أ . شايفنر بمحاولة مبدئية لتقسيم افريقيا الى مناطق موسيقية . ومن الضروري رسم خط واضح يفصل بين أنواع الموسيقى التي تأثرت بالثقافة العربية الاسلامية وأنواع الموسيقى الافريقية الاصلية ، كما يجب التمييز بين السلم الكروماتي من جهة ، وبين السلم الدياتوني من جهة أخرى . وبالطبع ، كانت جماعات كثيرة من الرحالة والتجار من أمم مختلفة كالهوسا مثلاً تنتقل دائماً عبر الحد الفاصل ، وذلك نتيجة لتغلغل النفوذ الاسلامي بعد العصور الوسطى وقيام تجارة الرقيق وبفعل عوامل أخرى . ولذلك يتعذر اجراء تصنيف دقيق للموسيقى المستعملة في قلب افريقيا . غير انه من المؤكد ، على أقل تقدير ، ان هناك اختلافاً واضحاً في الجرس الموسيقي بين الشعوب السامية والشعوب الحامية ... » [٨٠] .

ويمكن القول ، استناداً الى المدى الذي يمكن التحقق منه ، ان هذه المحاولات الثلاث هي الوحيدة التي بذلت لتقسيم افريقيا الى مناطق موسيقية . ومن الواضح

---

٧٩ المصدر السابق نفسه المشار اليه في (٧٨) ، ص ٢٤٧ .

٨٠ Hans Hickmann, «Afrikanische Musik,» in «Die Musik in Geschichte und Gegenwart,» ed. Freiderick Blume (Kassel and Basel: Barenreiter, Vol. I, 1949-51), Cols. 125-26.

ان عدم وجود مميزات عامة واضحة يشكل ثغرة في معرفتنا بالموسيقى في افريقيا، كما تشير الدلائل بجلاء الى انه من الصعب سد هذه الثغرة . فمعظم الدراسات عن الموسيقى الافريقية عالجت اما مميزات الموسيقى الافريقية بمجموعها او ، على العكس من ذلك ، مميزات الموسيقى المستعملة عند قبائل معينة او في مناطق معينة . اضف الى ذلك ان الكثير مما كتب عن الموسيقى الافريقية ينحصر في وصف الآلات الموسيقية او يغلب عليه التعميم بحيث لا يحتوي على اوصاف مؤثرة لانواع الاداء الموسيقي . ومن الممكن ان نقدم معالجة مبدئية للمناطق الموسيقية الافريقية تمثل ، على اقل تقدير ، محاولة لاثبات خطة اساسية عامة ، بشرط ان نراعي التحفظات التي ذكرناها وان ندرك انه لا تتوافر مجموعة كاملة من الوثائق وان الخطة كلها عرضة للتنقيح والتعديل في المستقبل .

ويبدو ممكناً ان نميز المناطق الموسيقية التالية في افريقيا : (١) البوشمن – هوتنتوت ، (٢) افريقيا الشرقية ، (٣) منطقة القرن الشرقي ، (٤) افريقيا الوسطى ، (٥) الساحل الغربي، (٦) السودان – الصحراء ، ويقسم الى : (أ) السودان و (ب) الصحراء ، (٧) الساحل الشمالي . وتطابق هذه التقسيمات اجمالاً المناطق الثقافية التي حددها هرسكوفتز [٨١] ، ويجب ان نضيف الى هذه المناطق منطقة ثامنة ليس لها وحدة جغرافية ، وهي منطقة الاقزام التي تضم مناطق متباعدة بعض الشيء في افريقيا الوسطى ، وتتميز هذه الموسيقى الى حد ما بالغناء الذي تتغير فيه مخارج الاصوات بصورة مفاجئة ، وبوجه اخص بذلك الاسلوب من الغناء الذي يسهم فيه كل فرد من فريق من المغنين بنغمة او نغمتين او ثلاث في خط لحني أطول ، مع مراعاة ضبط التوقيت ، وهو الاسلوب الذي يعرف بمصطلح « Durchbrokene Arbeit Technique » .

---

٨١ Melville J. Herskovits, «A Preliminary Consideration of the Culture Areas of Africa,» — American Anthropologist, XXVI (1924), 50-63; cf. also supra, p. 37.

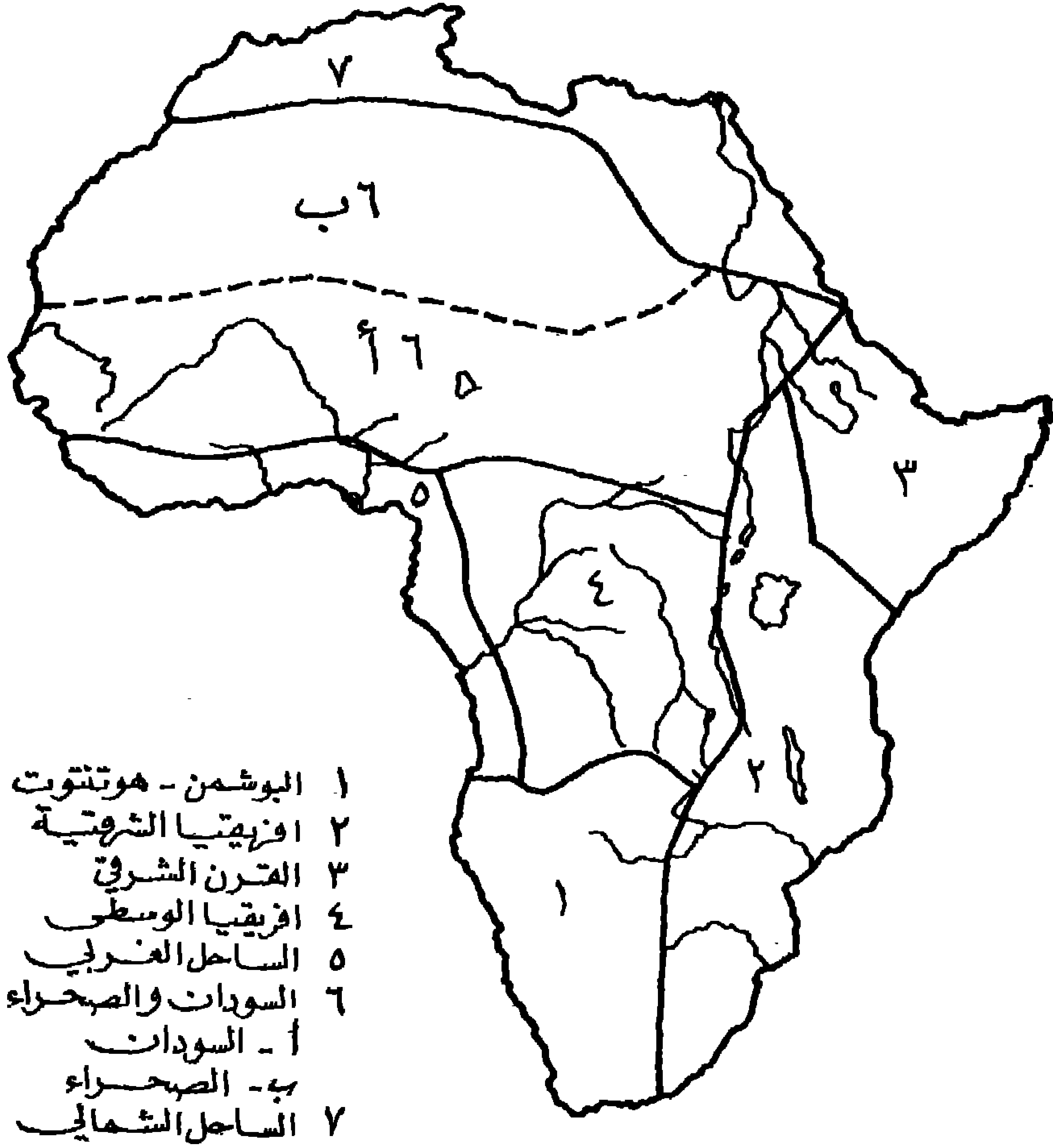
ويستند تصنيف البوشمن – هوتنتوت في منطقة منفصلة في المقام الاول ، الى الوصف الذي قدمه كيربي (Kirby) للآلات والاساليب الموسيقية . ولسوء الحظ لا تتوافر إلّا وثائق قليلة جداً عن هذه المنطقة ، ولذا فان هذا التصنيف سيظل بالضرورة مبدئياً ، وان كان يبدو واضحاً [٨٢] .

ومن الواضح تماماً انه يمكن تمييز منطقة افريقيا الشرقية عن المناطق الواقعة الى غرب هذه المنطقة ، وذلك على اساس انواع الآلات الموسيقية المستعملة ، والاستعمالات الخاصة للطبول وكيفية الضرب عليها ، والاثر الاسلامي ، وبعض المميزات الاخرى ، وبخاصة غياب الايقاع « الانفعالي العنيف » . وقد يكون من الضروري تقسيم الاجزاء الشمالية والجنوبية من هذه المنطقة الى مناطق فرعية أصغر بسبب من اختلاف الآلات الموسيقية ، وكذلك اختـــلاف الاسلوب الموسيقي .

وتتميز منطقة القرن الشرقي بوضوح عن مناطق افريقيا الشرقية الأخرى بشدة الأثر الاسلامي . وعلى الرغم من وجود تباين كبير بين أجزاء هذه المنطقة ، كما هي الحال في أيّ منطقة أخرى ، الا ان الأثر الاسلامي يظل غالباً . أمـــا العناصر التي تميز منطقة القرن الشرقي عن الجزء الشرقي من السودان ، فهذه مشكلة لا تزال بحاجة الى المزيد من التحقيق .

---

٨٢ Percival A. Kirby, «The Musical Practices of the Auni and Khomani Bushmen,» Bantu Studies, X (December, 1936), 373-431; «A Study of Bushman Music,» Ibid. (June, 1936), pp. 205-52; «Buschmann - und Hottentottenmusik,» in Die Musik in Geschichte und Gegenwart, ed. Freiderick Blume (Kassel and Basel: Barenreiter, Vol. II, 1952), cols. 501-11.



(شكل ٣) المناطق الموسيقية في افريقيا

ومن المحتمل ان التفريق بين منطقة افريقيا الوسطى ومنطقة الساحل الغربي يقوم على الدرجة اكثر منه على النوع . فمنطقة الساحل الغربي تتميز بشدة التوكيد على آلات النقر والقرع ، وعلى الاخص باستعمال الايقاع « الانفعالي العنيف »[٨٣] .

---

٨٣ Waterman, «Hot Rhythm».

ويبدو ان ما من منطقة أقوى فيها هذا المفهوم منه في ساحل غينيا . صحيح ان الايقاعات القوية ، وكذلك الضرب الجماعي او المنفرد على الطبول ، ذات أثر دينامي في اجزاء أخرى من القارة ، الا انها قلما تقترب من المفهوم « الانفعالي العنيف » السائد في ساحل غينيـــا . ويمتد أثر هذا المفهوم جنوباً الى المناطق الساحلية في افريقيا الاستوائية الفرنسية والكونغو البلجيكي ، ويتجلى ذلك ايضاً في الاداء التقليدي للجوقة التي تستخدم ثلاثة طبول وفي المثـــابرة على استعمال الطبول في أغلبية أنواع الموسيقى . ويجب ان نضم غرب انجولا ايضاً الى منطقة الساحل الغربي ، وذلك بناء على التسجيلات التي أخذت عن الموسيقى المستعملة في ذلك الجزء من القارة . غير اننا اذا تركنا الساحل واتجهنا الى الداخل ، تبين لنا حدوث تغييرات تدريجية في المفهومات الموسيقية . ومن الواضح ان هناك في الشمال حزاماً ينتشر فيه اسلوب الموسيقى الافريقية العربية . أما في قلب افريقيا الاستوائية الفرنسية والكونغو البلجيكي ، فان المفهومات الموسيقية تصبح مشابهة لنظيراتها في منطقة الساحل الغربي ، وان كانت على وجه العموم تمثل اشكالاً مخففة من الانماط والمفهومات المميزة . ففي المناطق الداخلية من الكونغو ، مثلاً ، يحتل قرع الطبول مكانة مهمة ، ولكنه لا يبدو بالـــغ الحيوية والأهمية بالنسبة للتعبير الموسيقي . فالجوقة المؤلفة من ثلاثة من قارعي الطبول ، او تشكيلاتها الأخرى المختلفة ، لم توجد في جميع الحالات . على ان أهم فرق ربما كان ينحصر في ان مفهوم الايقــاع « الانفعالي العنيف » لم يبد على المستوى ذاته من القوة . ومما لا مراء فيه انه يتعذر علينا ان نرسم خطاً واضح المعالم ليفصل بين المنطقتين ، غير اننا لا نعدو وجه الصواب اذا سلمنا بوجود حزام ساحلي ينتشر فيه اسلوب موسيقي يكاد يكون موحداً ومتجانساً ، ويمتد هذا الحزام ، على وجه التقريب ، من غينيا البرتغالية أو ربما من غمبيا في الشمال حتى انغولا في الجنوب . أما افريقيا الوسطى فيمكن تمييزها بوضوح عن منطقة افريقيا الشرقية من جهة الشرق ، وعن منطقة البوشمن – هوتنتوت من جهة الجنوب ، وعن منطقة السودان من جهة الشمال ، وعن المنطقة الساحلية من جهة الغرب – مع العلم بان التمييز في هذه

الحالة الاخيرة أقل وضوحاً منه في الحـالات السابقة . والتحفظ الوحيد الذي نذكره في هذا المقام هو انه قد يبدو من الضروري دمج منطقة الساحل الغربي بمنطقة افريقيا الوسطى واعتبارهما منطقة واحدة، هذا اذا توافرت لدينا شواهد ومواد أكثر مما نملك حالياً .

ويمثل فرع السودان منطقة تم فيهـا اندماج الاساليب الموسيقية الاسلامية بالاساليب الموسيقية الخـاصة بالزنوج الافريقيين . ومن السهل ملاحظة الفروق الواضحة التي تميز منطقة السودان الفرعية عن منطقة الساحل الغربي . وهنا ايضاً يتعذر رسم خط واضح لتعيين حدود هذه المنطقة الفرعية، غير ان أثر الاساليب الموسيقية الاسلامية يزداد وضوحاً كلما اتجهنا شمالاً وتوغلنا في منطقة الصحراء الفرعية . فشعوب منطقة الصحراء الفرعية تستخدم أساليب موسيقية أقرب الى الاساليب العربية منها الى الاساليب الافريقية الزنجية ، وإن كان من المحتمل اكتشاف أثر لبعض ملامح الموسيقى الافريقية الزنجية . أمـا منطقة الساحل الشمالي فيمكن تمييزها بوضوح عن سائر المناطق ، باعتبارها منطقة تنتشر فيها الاساليب العربية التي لم تخضع لأثر الاساليب الأخرى . وهكذا نرى ان المنـاطق «٥» و «٦ أ» و «٦ ب» و «٧» تشكل سلسلة من الاحزمة الافقية تقريباً التي تمتد مخترقة القارة عرضاً ، وتتجه شمالاً مبتدئة بالاساليب الافريقية الزنجية ومنتهية بالاساليب الاسلامية، مع وجود مناطق متوسطة يمكن اعتبارها شبيهة بالمناطق الانتقالية .

ونلفت نظر القارىء الى امكان وجود ضروب مختلفة من الاساليب الموسيقية داخل منطقة معينة . فاساليب الموسيقى الغنـائية في منطقة صغيرة كمنطقة الرواندا – مثلاً – كانت تضم ضروباً مختلفة منعزلة يمثل كل منها الاقليم الخاص به : ثلاثة للاباتوتسي ، واثنان للباتوا وخمسة للباهوتو [٨٤] ، هذا بالاضافة الى

---

٨٤ **Alan P. Merriam, «Les Styles Vocaux dans la Musique du Ruanda-Urundi,» Jeune Afrique, VII (Premier Trimestre, 1953), 16.**

تتباين الآلات الموسيقية المستعملة . والجدير بالذكر هنا ان فكرة المنطقة الثقافية — وهي وسيلة يستعملها علماء الانثروبولوجيا لاغراض التصنيف — لا تنص على ضرورة تماثل المفهومات داخل المنطقة الواحدة . ومن الافضل ان نقول ان المفهومات السائدة في منطقة واحدة معينة يشبه بعضها البعض اكثر من الشبه القائم بين أي منها وبين المفهومات السائدة في المناطق الاخرى . وينطبق هذا القول في أساسه على منطقة الرواندا ، وان كان من الواضح ان هذه المنطقة تحتوي ايضاً على عدد من الاساليب الفرعية المتنوعة . والواقع ان التنوع هو من الظاهرات التي يجب ان نتوقع وجودها في أية منطقة من المناطق المقترحة هنا . وأخيراً لا بد من التأكيد ثانية على الطبيعة المبدئية لهذه المحاولة الاستكشافية لتحديد تخوم المناطق الموسيقية في افريقيا ، وان كانت المعطيات المتوافرة لدينا تبرر القيام بمثل هذه المحاولة .

التغير

على الرغم من الاختلافات القائمة بين منطقة واخرى في افريقيا ، هناك بعض الخصائص التي تشير الى وجود نظام موسيقي متماسك على وجه العموم ، نخص بالذكر منها اهمية الايقاع واساليب النقر الايقاعي . ومن الواضح ايضاً ان الموسيقى الافريقية تلعب دوراً وظيفياً مهماً في المجتمع الافريقي. وقد نستخلص من هذين التعميمين ان الموسيقى تمثل جانباً ثابتاً من الثقافة الافريقية . غير ان ذلك لا يعني ان عنصر التغير مفقود في الموسيقى الافريقية . والواقع ان العكس هو الصحيح، اذ من المعروف ان الموسيقى الافريقية كان عليها ان تخضع لضغط كبير من مصدرين خارجيين كبيرين : اثر الاساليب الغربية واثر الاساليب الاسلامية .

أما فيما يتعلق باثر الاساليب الغربية ، فان العوامل البنائية في النظامين الموسيقيين نفسيهما تعزز احتمال نشوء ظاهرة التمثل الثقافي . فمن الامور المسلم بها انه اذا تشابه نظامان من حيث البنية ، فان امكان الاندماج يصبح أقوى مما لو

اختلف النظامان في بنيانها . وبناء على ذلك يكثر تبادل الافكار في الحالة الأولى ، ويقل في الثانية[٨٥]. وسبق ان لاحظنا وجود بعض المشابه بين الموسيقى الغربية والموسيقى الافريقية ، فهما تعتمدان على قاعدة اساسية قوامها السلم الدياتوني والتوافق ، واذ نستخدم هنا مصطلح « التوافق » نعني به ، على أقـــل تقدير ، الاستعمال الآني لدرجتين او اكثر من درجات النغم . ومن المشابـــه الاخرى بين النظامين الاشتراك في التقليد القائم على مسايرة الغناء لموسيقى آلات النقر وكذلك لموسيقى الآلات الوترية. ويبدو ان هناك بعض الشبه بين النظامين من حيث البنية العامة للخطوط اللحنية ، ومما لا يرقى اليه شك ان الشبه بين هذين النظامين في هذه الناحية أقوى منه بين أي منهما وبين غيرهما من المناطق الموسيقية الكبرى . وعلاوة على ما تقدم نلاحظ ان ظاهرة تفرع الاصوات قوية في النظامين . أما المفهومات الخاصة بانتاج الاصوات فلا تختلف اختلافاً بيناً ، لا بل يمكن القول انها تكاد تبدو متشابهة حين تقابل بين اي منهما وبين موسيقى الهنود الامريكيين في منطقة السهول مثلاً . وثمة مشابه أخرى ، ولكن يصعب تحديدها بالدقة ذاتها ، ولكن من الواضح ان هناك ائتلافاً بين النظامين وان تبادل الاثر بينهما يصبح أمراً لا مفر منه اذا ما اتيحت فرصة لاحتكاك كل منهما بالآخر . ووجهة النظر هـــذه يأخذ بها أيضاً كولنسكي (Kolinski) ، ونثبت فيما يلي ما يقوله في سياق حديثه عن الوضع الناجم عن اندماج النظامين الموسيقيين الافريقي والاوروبي في الامريكتين :

La musica europa, con la que los negros entraron por vez primera en contacto después de su traslado al Nuevo Mundo, no fué de manera alguna una musica artistica exigente; por le contrario, se trataba de canciones sencillas del pueblos que al negro deberian aparecer mas bien primitivas en vez de supercomplicadas, al compararlas con los canticos de su tierra nativa, por lo menos cuando eran entonadas a una voz y sin accompanamiento. Pero la simplicidad relativa de la cancion popular europea, todavia no explica la

---

٨٥ Alan P. Merriam, «The Use of Music in the Study of a Problem of Acculturation,» American Anthropologist, LVII (February, 1955), 28.

sorprendente disposicion con la que se aproprio el negro del resoro de la cancion europea, y su notable capacidad de actuar muy pronto como creador de un estilo mas o menos europeizante. Solo cuando se tienen en cuenta las similitudes arriba indicadas en las estructure musical basica del cancionero africano y de la musica popular europea, se comprendera la adaptacion, sin dificultad alguna, del estilo europeo por el negro ٨٦ .

وربما كانت الارساليات التبشيرية من اكثر عوامل التغير اثراً في الماضي . فاستعمال الموسيقى الافريقية في العبادات المسيحية كان احـــدى المشكلات الكبرى التي ثار حولها الجدل . وقـــد استعرض كارنغتون (Carrington) المحاولات التي بذلت في الماضي في هذا الميدان وكذلك الاعتراضات التي اثيرت حولها ، ومن ضمنها محاولة حل المشكلة « بأخذ بعض الالحان القبلية الدارجة الاستعمال ، وتكييف الكلمات المسيحية لتتلاءم وهذه الالحان » . وقد وجه الى هذه المحاولة انتقادان رئيسيان هما : « ان بعض الالحان ... قد تكون مستوردة من الخارج وقد لا تمثل الموسيقى الحقيقية للقبيلة التي يعنيها الامر » و « ان الكلمات التي تساير بعض الالحان قد تكون غير مرغوبة بحيث ان اية محاولة لادخال انغام الالحان الى العبادات الكنسية ستنتهي الى الاخفاق حتماً » . و « لمعالجة الصعوبات التي يلاقيها الافريقيون بشأن بعض الفواصل والانغام الايقاعية في الترانيم الاوروبية ، يقـــترح كارنغتون : (أ) تعليم الافريقيين المسيحيين اللحن الاوروبي على الوجه الصحيح ، (ب) السماح لهم بغناء اللحن بالشكل الذي يريدونه ، اي السماح لهم بتعديل الفواصل الموسيقية وتغيـــير الايقاع ليتلاءم واذواقهم ، (ج) تسجيل النتائج كما تسمع على شفاه الافريقيين ، وذلك بعد مرور زمن كاف يسمح للتغيرات لان تتخذ نمطاً نهائياً ثابتاً . وهذا النمط يصبح بدوره شكل اللحن الذي يقترح تعليمه في المدارس او تدريب المغنين الجدد عليه » . غير ان كارنغتون يعترف ان هناك « ارساليات تبشيرية كثيرة ... لا ترتاح كثيراً لان يستعمل في العبادات ضرب من الهجين الموسيقي

---

٨٦ Mieczyslaw Kolinski, «La musica del oeste Africano,» Revista de estudios musicales, I (December, 1949), 214-15.

الذي – في جوهره – لا يمثل الموسيقى الافريقية ، ولا الموسيقى الاوروبية ، تمثيلاً صادقاً » [٨٧] .

ويشير كارنغتون أيضاً الى العلاقات القائمة بين النغم الصوتي واللحن الموسيقي ، ويعتقد ان الغناء الذي يقوم على مسايرة كلمات افريقية لالحان أوروبية قد لا ينطوي على أي معنى . وهو يقترح « البدء بالكلمات أولاً والانطلاق منها الى الانماط اللحنية لهذه الكلمات ، وهذه بدورها تشكل الأساس الذي تنبعث منه الموسيقى » . ويفضل كارنغتون هذا النهج على « نهج آخر يبدأ بتكليف كاتب الترانيم بالتفكير في لحن مقبول ... ثم بذل المحاولات لتكييف الكلمات الافريقية على ايقاع الموسيقى » . ويعتقد كارنغتون ان اكثر الاشكال نجاحاً هو ذلك الذي يشتمل على غناء منفرد ... تتبعه جوقة ثابتة ... ولعل القيمة الكبرى لهذا النوع من الترانيم تكمن في ان الكلمات التي تغنى لها معنى بالنسبة للمغني » . غير ان كارنغتون يذكر أربع صعوبات هي : (أ) ان هذا النوع من الالحان الترنيمية لا يمكن اعتماده إلّا « حيث تنسجم الموسيقى المحلية انسجاماً وثيقاً مع الانماط اللحنية للغة المنطوقة » ، (ب) انّ الغناء الذي يشتمل على أربعة ادوار لا يمكن استعماله مع هذا النوع من الترانيم ، (ج) لا يمكن استعمال الآلات الموسيقية الاوروبية لتساير هذا النوع من الموسيقى ، (د) ان الافريقيين الذين دربوا على الطرق الاوروبية كثيراً ما يعترضون على الموسيقى الاوروبية ، وهم يشعرون بأن تَمَثُّل الموسيقى الاوروبية يجب ان يجاري تَمَثُّل انماط السلوك الاوروبية الاخرى [٨٨] .

٨٧- John F. Carrington, «African Music in Christian Worship,» International Review of Missions, XXXVII (April, 1948), 198-99.

٨٨- Ibid., pp. 201-5.

وقد تناول عدد من الكتاب بالبحث مسألة استعمال الموسيقى الافريقية في العبادات المسيحية ، فتوصل جـــونز الى نتائج مشابهة لتلك التي انتهى اليها كارنغتون ، في حين عارض هورنبوستل رأي كارنغتون معارضة شديدة [٨٩] . وثمة موقف آخر يبين بوضوح ان عمليات الاندماج بين الموسيقى الاوروبية والموسيقى الافريقية لا تسير في اتجاه واحد فقط . ففي السنوات الاخيرة نظم بعض الاوروبيين ما لا يقل عن خمس من حفلات القداس الكاثوليكية ، وتعمدوا فيها ادخال الالحان الافريقية في اغنيات طقوسهم الدينية . وفي بعض الحالات استعملت حتى الطبول لتساير الغناء خلال الصلوات المسيحية [٩٠] . ومجمل القول ان الارساليات التبشيرية المسيحية في افريقيا كان ولا يزال لها اثر كبير في الموسيقى الافريقية .

وهناك عامل آخر وهو هجرة الافريقيين الى مراكز المــــدن حيث يمكن للأنماط الموسيقية الاوروبية ان تصل الى الجماهير عن طريق الراديو والفونوغراف . ففي السنوات الاخيرة ظهرت القيثارة فأخذت تلاقي رواجاً مستمراً في الكونغو البلجيكي كما ان الرومبا والسامبا سرعان ما أصبحتا من الاشكال الموسيقية الرائجة والاثيرة لدى الجماهير ، ويعود الفضل في ذلك الى استعمال وسائل الاتصال الجماعي . وقد انشىء في ليوبولدفيل ما لا يقل عن ثلاث مؤسسات كبرى للتسجيل هدفها المباشر تلبية حاجات السوق الافريقية ، وتضم مكتبات هذه المؤسسات آلافاً من التسجيلات الرئيسية . وهناك عدد من الكونغوليين الذين يملكون فونوغرافات آلية خاصة بهم ، أما الاسطوانات الخاصة بهذه الاجهزة الآلية

---

٨٩ A.M. Jones, «Hymns for the African», African Music Society Newsletter, Vol. 1 (July, 1950) ; Hornbostel, «African Negro Music».

٩٠ انظر :

Merriam, «The Use of Music,» p. 32.

الحديثة التي تعمل اثر ادخال قطعة عملة معينة فيها فتكاد تكون متوافرة في جميع المحلات التجارية الافريقية [91] .

والوضع الذي وصفناه اعلاه لا تنفرد به الكونغو وحدها . فعن طريـــق الراديو والفونوغراف تتاح اليوم للافريقيين في مختلف انحاء القارة فرصة الاستماع ليس الى الموسيقى الغربية فحسب ، بل الى موسيقى المناطق الاخرى ايضاً . وبفضل مثل هذه الوسائل في الاتصال الجماعي تجري الآن عملية من اهم عمليات الاندماج الثقافي واكثرها تشويقاً . وتتناول هـــذه العملية ما يدعى بالانغام الايقاعية الامريكية الجنوبية كالكونغا والسامبا ، مثلاً . وتؤلف هذه الاشكال جزءاً راسخاً من الادب الموسيقي الشعبي في اوروبا ، ولكن يبدو انها كانت افريقية الاصل من الناحية الايقاعية . وهذه الاغاني « الامريكية اللاتينية » – التي لا شك في انها تغيرت على مر السنين – تعود اليوم الى افريقيا عن طريق الراديو والفونوغراف ويقبل عليها الافريقيون بحماسة بوصفها اسلوباً جديداً من أساليب الغناء الشعبي [92] .

ويبدو ان هذين العاملين – تأثير الارساليات التبشيرية وهجرة الكثيرين الى المدن مع ما يتبع ذلك من نتائج – هما من أهم مصادر التغير في الانماط الموسيقية الافريقية ، وذلك بقدر ما للأثر الغربي من علاقة بالموضوع . والجدير بالذكر ان انتشار الاساليب الاوروبية قد تمخض عن تغييرات تستلفت النظر في الوجــه الموسيقي لافريقيا . ففي منطقة ساحل غينيا ساد استعمال المزامير المصنوعة من

---

٩١ انظر :
Merriam, «African Music Reexamined,» p. 252

٩٢ انظر :
Merriam, «The Use of Music,» p. 32.

القصدير . وفي زنزبار ، وعلى امتداد الساحل الشرقي العلوي بوجه عام ، اصبحت موسيقى رعاة البقر الآتية من امريكا — كما يؤولها الافريقيون — تحتل مرتبة عالية بوصفها أحد الاشكال الموسيقية . وفي ساحل الذهب (غانا) قامت الفرقة الموسيقية التابعة للشرطة سابقاً باعداد تسجيل مشهور لمقطوعة « Rockin' In Rhythm » للدوق النغتون . وتقوم فئات من قبائل الزولو بتقديم دور غنائي يضم بنوداً متنوعة منها أغنيات قصصية شعرية تنشد بمرافقة الكونسرتينا ، وأغنيات رباعية الادوار توحي بوجود شبه قوي بينها وبين الاغاني الاحتفالية للزنوج الامريكيين ، وتشكيلات تجمع اسلوبي الكاليبسو والجـــاز وتبرز فيها موسيقى البوق واليراعة والقيثارة [٩٣] . وبما ان النظامين الموسيقيين يلتقيان في بعض العناصر الاساسية ، فمن المتوقع ان تستمر انماط التغير ما دام الاحتكاك بين الثقافتين الافريقية والغربية قائماً .

أما أثر العالم الاسلامي في الموسيقى الافريقية ، فقد تردد الاعتراف به على الرغم من ان الدراسات المباشرة التي اجريت حول هذا العامل قليلة جداً نسبياً. وهذا الاثر ظاهر للعيان في الصحراء الافريقية الكبرى ، ويمكن تمييزه بوضوح ايضاً في ساحل غينيا والسودان الشرقي ومنطقة القرن. غير اننا اذا اتجهنا جنوباً، وجدنا ان عناصر الموسيقى العربية الاسلامية تقل وضوحاً ورواجاً ، وان كان أثرها قوياً في القسم الشمالي من منطقة افريقيا الشرقية على طول الساحل الشرقي وكذلك ، على أقل تقدير ، في الاجزاء الشمالية من منطقة افريقيا الوسطى . ومن الامثلة على هذا الاثر في هذه المناطق الشكل المعدل للرباب العربي الذي يطلق عليه في شمال شرق الكونغو اسم «الندينجيتي». أضف الى ذلك اننا نلمس أثراً اسلامياً واضح المعالم في الاسلوب الغنائي عند قبائل التوتسي في الرواندا والهيما في يوغندا ، ويتجلى هذا الاثر في « استعمال ترنيم استهلالي يحدد اتجـــاه

---

٩٣ انظر المرجع المذكور في رقم « ٩٢ » .

النمط العام للموسيقى والنص اللذين يتبعانه ويوحي بوجود صلة واضحة بينه وبين المقام في الموسيقى العربية . وهناك سمات أخرى تعكس الاثر العربي الاسلامي نخص بالذكر منها اسلوب الانتاج الصوتي ، وتنميق الخط اللحني ، والخصائص العامة للحن ، واستعمال فواصل اصغر من انصاف النغمات »[٩٤] . وهكذا نرى ان الخصائص الاسلامية في الاساليب والآلات الموسيقية قد توغلت في اتجـاه الجنوب الى مناطق أبعد ممـا يتصوره البعض احياناً . ومن المحتمل ايضاً ان تكون الانماط الافريقية قد خضعت للأثر الذي احدثه العرب في الجوانب الاجتماعية للموسيقى ، وان كانت المعلومات المتوافرة لدينا تشير الى ان هذه الناحية لم تحظ بما تستحقه من دراسة .

وقد تكون الموسيقى الهندية عاملاً آخر أسهم في نشوء الوضع الحالي الذي يقوم على اندماج عناصر ثقافية مختلفة في الموسيقى الافريقية . ومهما يكن من أمر ، فانه يبدو واضحاً ان الانماط الهندية لم تثبت اقدامها في افريقيا بالقوة ذاتها التي شهدناها في حالة الانماط الاسلامية ، مع العلم بأن المسألة قد تنحصر في انه يتعذر ابراز الاثر الهندي باعتباره عاملاً مستقلاً متميزاً . وعلى اي حال ، يمكن القول ان مسألة وجود الاثر الهندي ومداه لم تحظ بأي اهتمام ، او — على افضل تقدير — لم تحظ الا بنزر يسير من الاهتمام . ومن المحتمل ، كما يبدو ، ان الاثر الهندي هو احد العوامل التي يجب ان تؤخذ بعين الاعتبار عند بحث عوامل التغيير .

وثمة عامل رابع يمكن ملاحظته في عملية الاندماج او التمثل الثقافي ، الا وهو اثر الفئات الافريقية المختلفة بعضها على البعض الآخر . فتجنيد عمـال

---

٩٤ . Merriam, «African Music Reexamined», p. 251.

لاستخدامهم في مناطق معينة من افريقيا الجنوبية وازدياد حركة الانتقال الجغرافي بين المدن المختلفة في افريقيا يتيحان فرصاً كثيرة لتبادل المفهومات الموسيقية وقد يؤديان تدريجاً الى طمس العلامات الفارقة التي تفصل بين أساليب القبائل المختلفة. ومما لا يرقى اليه شك ان اثر هذين العاملين سيستمر في اكتساب المزيد من الاهمية ، وذلك تبعاً لانتشار وسائل المواصلات التي تصل بين مختلف انحاء القارة وازدياد عدد الطلاب الافريقيين الذين يدرسون في افريقيا والاقطار الاجنبية والذين تتاح لهم الفرصة للاطلاع على الانماط السلوكية التقليدية للطلاب غير الافريقيين .

ولعل الانماط الغربية ان تكون اقوى العوامل الاربعة التي تؤثر في الموسيقى الافريقية ، ومن المحتمل ان تظل كذلك في المستقبل القريب . اما الاثر العربي فيبدو انه قد ثبت اقدامه في افريقيا ، ولكن يستبعد في الوقت الحاضر ان تزداد قوته زيادة ملموسة في المستقبل . واما اثر الانماط الهندية فيتعذر تقويمه تقويماً صحيحاً في الوقت الحاضر . ومما لا مراء فيه ان تأثير الانماط الافريقية بعضها على البعض الآخر سيستمر في اكتساب المزيد من القوة والاندفاع المنتظم. ومهما يكن من أمر ، فان كاتب هذا المقال لا يشارك البعض قلقه في ان الموسيقى الافريقية ، باعتبارها اسلوباً ثقافياً ، تسير سيراً حثيثاً نحو الزوال او انها ستخضع حتماً لطغيان الاساليب الاخرى خلال مدة قصيرة نسبياً . وليس المقصود بهذا القول اغفال التغيرات الجارية في الوقت الحاضر ، وانما الاشارة الى المناطق الكبيرة في افريقيا التي لم تتعرض بعد لمؤثرات خارجية تستحق الذكر والتي لا يحتمل ان تتعرض لمثل هذه المؤثرات في المستقبل القريب ، والاشارة كذلك الى تلك الاجزاء من العالم الجديد حيث صمدت العناصر الموسيقية الافريقية رغم تعرضها لاحتكاك اطول وأشد من الاحتكاك الذي تعرضت له في القارة الافريقية . واذ تراءى لنا ان نسلم بامكان زوال الموسيقى الافريقية ، وجب علينا ان نهيىء أنفسنا لتجاهل نزعة العناصر المؤثلة الراسخة في الانماط

السلوكية الثقافية الى الاستعصاء والصمود – والموسيقى هي من اكثر هـــذه الانماط صلابة وصموداً ما في ذلك ريب – ووجب علينا ان نخلص الى القول بأن جميع انحاء القارة الافريقية ستفقد حتماً هويتها وسمتها المميزة تحت وطأة المؤثرات الثقافية الخارجية . ان كلا الافتراضين يمكن ان نتصور وقوعه ، ولكنهما لا يبدوان لنا من الامور الحتمية التي لا مفر منها .

بعض المشكلات

يتضح جلياً من البحث السابق ان معلوماتنا الحالية عن الموسيقى الافريقية لا تزال بعيدة عن ان تكون وافية او واسعة ، كما يتضح اننا لا نزال بحاجة الى اجراء ابحاث كثيرة حتى على أبسط المستويات . ومن المفيد ان نقسم مثل هذه الابحاث في ذهننا الى نوعين : أولهما الابحـــاث التي تقوم على الوصف التسجيلي والتحليلي للاشكال الموسيقية، والثاني هو الابحاث التي تتناول علاقة هذه الاشكال بالاطار الثقافي العام الذي تؤدى فيه وظائفها .

أما النوع الاول فلا ينطوي على مشكلات خطيرة ، اذ يقوم الآن عدد من الدارسين الاخصائيين ومن الاشخاص العاديين الذين يهمهم الأمر بتسجيل نماذج من الموسيقى الافريقية او التخطيط لتسجيلها . غير ان نسخ التسجيلات وتحليلها أصعب قليلاً من عملية التسجيل . ومن أسباب ذلك ان عدد الاخصائيين المدربين لاجراء مثل هذا التحليل قليل نسبيـاً ، وانه لم يجر قط توحيد طرق التحليل وتقنينها . وأهم من ذلك هو ان الكثير مما كتب عن الموسيقى الافريقية أقرب الى نوع الكتابات الانفعالية العاطفية منه الى الكتابات التحليلية ، وهو بالتالي لا يزود الدارس الجدي الا بالحد الادنى من العون . فهناك مشكلات أولية لم تحظ في هذه الكتابات الوصفية الا باهتمام ضئيل جداً ، نخص بالذكر منها الخصائص الصوتية في الغناء او جرس النغمات المنبعثة من الآلات الموسيقية . حتى ان

تحليل الاساليب الموسيقية الخاصة لا يساعد في ذاته على التوصل الى تعميمات حول افريقيا او مناطقها الموسيقية . وكثيراً ما ينصب اهتمام الباحثين كلياً على قرية او مقاطعة واحدة ، فيفوتهم ان يدركوا ان الموسيقى التي يعنون بدراستها لا تمثل الا وجهاً واحداً من نمط موسيقي أوسع .

ويتصل هذا الأمر ، في بعض نواحيه ، بالنوع الآخر من الابحاث وهو علاقة الاشكال الموسيقية بالاطار الثقافي العام الذي تؤدى فيه وظائفها . ولسوء الحظ، كثيراً مـــا كان الاهتمام الرئيسي للباحثين ينصرف الى مجرد تسجيل الاصوات الموسيقية المسموعة بدون الاشارة الى الاسس الاثنوغرافية ، وفي حالات كثيرة بدون الاشارة الى أيٍّ من الانماط الثقافية التي ترتبط بها هذه الاصوات . ويمكن تمييز ثلاثة مستويات للنشاط المتصل بالتسجيل الموسيقي . فعملية التسجيل نفسها يمكن اعتبارها نشاطاً أولياً ، وذلك حين تحفظ لنـــا سجلاً لنشاط موسيقي فتزودنا بوثيقة أساسية قيّمة يمكن استخدامها في مآرب أخرى . امـا المستوى الثاني من النشاط فيعنى بنسخ هذه المادة الموسيقية وتحليلها في المختبر بغية تزويدنا بوصف فني للاسلوب الموسيقي، وفي الوقت الحاضر لا يتوافر لدينا الا نزر ضئيل جداً من هذا النوع من الاوصاف الفنية . وأما المستوى الثالث فيعالج، بالاضافة الى النشاطين السابقين ، علاقة الموسيقى بالثقافة عامة . ان المستوى الاول من النشاط لا يخلو من بعض الفوائد العملية ، ولكنه لا يستطيـع ان يعطينا صورة كلية عن النشاط الموسيقي لأية جماعة من الناس حتى في الحالات التي يدمج فيها مع المستوى الثاني من النشاط . ولا يمكننا اجراء دراسات عميقة نافذة على الوجه الصحيح المطلوب الا اذا عالجنا الموسيقى بوصفها وجهاً من أوجه الثقافة المختلفة . ومع ان جامع النماذج الموسيقية يؤدي خدمة نافعة في مجال معين ، الا ان دراسة الموسيقى لا تحقق الاهداف الكاملة المرجوة منها الا اذا تضمنت تحليلاً عميقـــاً للانماط الموسيقية في الاطار الثقافي العام .

وقد دأب غير الاخصائيين من الكتّاب في الماضي على تجنب مثل هذه الدراسات بحجة انها تتطلب معرفة فنية عالية، مع ان دراسة دور الموسيقى ووضعه في المجتمع ليست أصعب من دراسة أوضاع وادوار اخرى كوضع النساء ودورهن في المجتمع أو وضع أحد الزعماء ودوره في القبيلة التي يرأسها . ويجدر بنا في هذا المقام ، كما يبدو لي ، ان نتحدث بايجاز عن بعض المشكلات المهمة في الموسيقى الافريقية التي لم تحظ الا باهتمام ضئيل جداً على الرغم من حيويتها بالنسبة للراغبين في الوصول الى تفهم تام لهذا الجانب الابداعي من النشاط الثقافي العام .

ففي دراسة الآلات الموسيقية – مثلاً – وجه الاهتمام الى التركيب وعمليات التركيب والاساليب الآلية الفنية ، وكذلك الى المسائل المتعلقة بالنغمة والمدى والسلم وغير ذلك من الاوجه الاخرى المماثلة . ولكن ما أقل الدراسات التي تدور حول مشكلات من مثل ملكية الآلات الموسيقية باعتبارها جزءاً من التنظيم الاقتصادي ، أو الطرق الخاصة المتبعة في معالجة الآلات ، أو استعمال الآلات الموسيقية في انواع خاصة من النشاط الموسيقي وغير الموسيقي ، أو استعمال آلات معينة لتمثيل أوضاع وحالات مزاجية خاصة . ومن الواضح انّ أيّة مشكلة من هذه المشكلات لا تتطلب معرفة خاصة بالموسيقى باعتبارها نوعاً من الانشاء الفني .

وثمة مشكلات أخرى يكاد لا يتوافر لدينا عنها أي معلومات تستحق الذكر، وهذه تشبه في طبيعتها العامة المشكلات السابقة وتتناول ، في جملة ما تتناول ، وضع الموسيقيّ ودوره في المجتمع ، والمستويات الاجتماعية التي يخرج منها الموسيقيون ، وموقف المجتمع من الموسيقي وموقف الموسيقي من الآخرين ، وملكية الموسيقى ، واخيراً الطرق المتبعة في تدريب الموسيقيين . ويكاد البعض لا يعترف بالموسيقى بوصفها جانباً ابداعياً من جوانب الثقافة المختلفة . فثمة اسئلة لا تزال تتبادر الى الذهن : من اين تنبثق الموسيقى ؟ ما هي سيكولوجيتها؟

وما هي الخطوات التي تنطوي عليها عملية الابداع الموسيقي ؟ هذه الامور كلها تقودنا الى المشكلة الاساسية المتعلقة بالتغيير الثقافي . ان مدى التغيير المسموح به في اداء الفرد للاغاني يقودنا مباشرة الى الفروق بين السلوك الثقافي المثالي وبين السلوك الثقافي الواقعي ، وهذا بدوره يقودنا الى المدى الكلي للتغير في سلوك الفرد ضمن ثقافة معينة ، الامر الذي يشكل هجوماً أساسياً على بعض الوسائل الآلية التي يمكن أن تساعـــد على تحقيق التغير الثقافي الداخلي . وتستطيع الدراسات الموسيقية ، علاوة على ما تقدم ، ان تزودنا بمعلومات عن نشوء الانماط الثقافية وانتشارها واندماجها ، بعضها بالبعض الآخر . وقصارى الكلام ، ان الدراسة الاجمالية للقيم الثقافية في ضوء علاقتها بالموسيقى لا يزال يكتنفها جو من الغموض بالنسبة للقـــارة الافريقية . وقام ماك ألستر (McAllester) بمعالجة هذا النوع من المشكلات بالنسبة لقبائل النافاهو الهندية ، فبنى بحثه على أساس القيم الوجودية من جهة – اي « الفكرة الواقعية التي يحملها الناس في اذهانهم عن الموسيقى » – وعلى أساس القيم المعيارية من جهة اخرى – اي « الشكل الذي يرغب او يتوقـــع ان تكتسبه الموسيقى في الثقافة التي تنتمي اليها » [٩٥] . غير ان الموسيقى الافريقية تفتقر افتقاراً تاماً الى هذا النوع من الدراسات .

يتبيّن لنا مما تقدم ان الموسيقى الافريقية يجب ان تعالج على ثلاثة مستويات: التسجيل ، والتحليل الموسيقي العلمي ، واثبات المجالات الواسعة من العلاقات

---

٩٥ David P. McAllester, «Enemy Way Music: A Study of Social and Esthetic Values As Seen in Navaho Music («Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology», Vol. XLI, No. 3 ; «Reports of the Rimrock Project,» value Ser. 3. Cambridge, 1954), pp. 4,5.

المتبادلة بينها وبين الاطار الثقافي العام . ومما يؤسف له ان الدراسات التي أجريت في السابق تشكو من نقص ملحوظ وهو اغفال الطريقة القائمة على معالجة المشكلات ضمن الاطار الثقافي العام على الرغم من ان هذه الطريقة ضرورية لكل انواع الدراسات . فمجرد تسجيل الاغاني الافريقية وتصنيفها في مجموعات للاستعمال الخاص في حلقات مغلقة لا يكفي لتحقيق الاهداف المرجوة . اما أهم نصيب تستطيع ان تسهم به الدراسات الجارية حول الموسيقى الافريقية ، فيكمن في اتخاذ نظرة أوسع تدرك ان هذا الجانب الدينامي الابداعي من الثقافة لا يمكن فهمه الا اذا درست علاقة مظاهره المختلفة بعضها بالبعض الآخر من ناحية زمنية ، ودرست في الوقت نفسه علاقته بجميع الجوانب الاخرى من الاطار الثقافي العام ... وحتى يومنا هذا تقتصر معظم معلوماتنا في هذا الميدان على النواحي التركيبية ، مع العلم بأننا لا نزال بحاجة الى الكثير من التوسع حتى في هذا المجال الضيق نسبياً . امـا فهمنا للموسيقى الافريقية في ضوء علاقتها بالثقافة الافريقية فيكاد يكون معدوماً .

٥ عامل تعدد الزوجات في الاوضاع السكانية الافريقية

فرنون ر. دورجان

درج العلماء الديموغرافيون (علماء السكان) على توجيه معظم اهتمامهم الى دراسة المواد المستمدة من الاقطار الاوروبية والامريكية. وتناولوا بالبحث ايضاً بعض الاوضاع السكانية المتصلة بالحضارات العظيمة التي نشأت في الشرق الاقصى، مع العلم بان اهتمامهم بالشرق الاقصى كان اقل من اهتمامهم بالاقطار الاوروبية والامريكية. أما بالنسبة لافريقيا وغيرها من المناطق التي لم تتطور فيها اللغات المكتوبة، فقد أهمل هؤلاء العلماء في أغلب الحالات، امكان الاستفادة من البيانات المقارنة المتوافرة عنها، ويعود ذلك، في المقام الاول، الى قلة المواد المستقاة من هذه المناطق من حيث الكم، والى عدم اطمئنان العلماء الى طبيعتها العامة ومبلغها من الدقة. وعلى أي حال، ما من شخص من الذين يعنون بدراسة المناطق الافريقية جنوب الصحراء الكبرى، ومشكلاتها في ضوء التغيرات الجارية في عالم اليوم الا ويدرك ضرورة البيانات السكانية للتخطيط للمستقبل في مختلف المجالات كسياسة توزيع الاراضي، ومشكلات العمل والعمال، والقضايا المتصلة بالرعاية الصحية والطبية، والشؤون التربوية، وكذلك المسائل المتعلقة بالتوسع في نشر المعرفة العلمية. غير ان البيانات المتوافرة لدينا

تحتوي – كما بين كوزنسكي [1] وتايوبر [2] وآخرون غيرهما – على الكثير من الاخطاء والمفارقات الواضحة ، ولذا كان من المشكوك فيه ما اذا كان يصح اعتمادها أساساً للتخطيط والبحث .

وتنشأ هذه النقائص من عدد من العقبات التي تقف عائقاً في سبيل المحاولات المبذولة لجمع المعلومات السكانية ، وهي عقبات طالما ازعجت الباحثين العاملين في المناطق الواقعة جنوب الصحراء الكبرى في افريقيا . ومع ان هذه العقبات آخذة بالزوال تدريجاً ، الا انها لا تزال عوامل مهمة يحسب حسابها في معظم المناطق . واذا ما ادرك الباحث هذه العقبات، فانه يصبح في وضع أفضل للحكم على مدى صحة المواد التي يستقيها من أي مصدر والتي يرغب في تطبيقها على مشكلة معينة . وهناك خمس عقبات مهمة تقف عائقاً في سبيل جمع المعلومات الاحصائية وهي : قلة المخصصات المالية ، ونقص الموظفين المدربين ، والأمية ، وكون الكثيرين من الافريقيين لا يعرفون أعمارهم ، واخيراً معارضة الافريقيين للابحاث الاحصائية .

وسنتناول بالبحث أولاً مشكلة العقبة المالية وهي انه لا تخصص اعتمادات كافية للمشاريع التي تستهدف تأسيس مكاتب لاحصاء السكان وادارتها ادارة فعالة وتطبيق نظام التسجيل الاجباري للولادات والوفيات. ويمكن القول بوجه

---

١. Robert R. Kuczynski, «The Cameroons and Togoland: A Demographic Study» (London: Oxford University Press, 1939) ; «A Demographic Survey of the British Colonial Empire, Vol. I : West Africa, Vol. II : East Africa (London: Oxford University Press, 1948-49)

٢ Irene B. Taeubar, «The Population of Tanganyika» (Reports on the Population of Trust Territories,» No. 2 (Lake Success: United Nations, 1949).

عام ان الاقطار الافريقية فقيرة وان ميزانياتها السنوية ضعيفة . وهناك مشروعات كثيرة تنافس مشروعات الابحـــاث السكانية الاحصائية وتظفر بالاولوية عند تخصيص الاعتمادات المتوافرة ، ولا سيما المشروعات التي تعود بفوائد عـــاجلة وملموسة كتحسين الطرق والموانىء . وحين تخصص اعتمادات لاجراء احصاء السكان، تكون هذه على الاغلب غير كافية لتحقيق الاغراض المطلوبة . فالتعداد الذي أجري في افريقيا الغربية البريطانية في عام ١٩٣١ قدرت نفقاته التقريبية كما يلي : من ١٠ سنتات الى ١٢ دولاراً لكل ألف من السكان الذين أجري عليهم التعداد في نيجيرية (ينطبق الرقم الثـــاني على التعداد المكثف الذي جرى في مقاطعة كاتسينا)، و ٣ دولارات لكل ألف من السكان الذين خضعوا للاحصاء في ساحل الذهب (غانا) ، و ١,٥ دولار لكل ألف في غامبيا . أما في الاقطار التي كان ينتدب لحكمها مفوضون ساميون بريطانيون فكان معدل النفقات لكل ألف أجري عليـــه التعداد ٢٢,٥٠ دولار في باسوتولاند ، و ٨,٥٠ دولار في بتشواناالاند ، و ٧,٦٠ دولار في سوازيلاند . ومن جهة أخرى نرى ان التعداد الذي أجري في الولايات المتحدة الامريكية في عـــام ١٩٥٠ كلف حوالي ٤٠٠ دولار لكل ألف من السكان الذين شملهم التعداد [٣] . فبعد الانتهاء من عملية التعداد يجب تصنيف البيانات الاحصائية وتبويبها في شكل جداول واعداد تقرير للنشر يتضمن ملخصات بالبيانات الاصلية مرتبة بطريقة معينة . ويجري في العادة تعيين اعتمادات خاصة لهذه الاغراض قبل المبـــاشرة بعملية التعداد نفسها ... غير اننا اذا استعرضنا مستوى التقارير التي نشرت في اعقاب عمليات التعداد التي جرت في بعض الاقطار الافريقية، تبين لنا ان المبالغ المخصصة لاعداد التقارير وتوفير البيانات الاحصائية كانت في أغلب الاحيان غير كافية .

٣- Kuczynski, «Demographic Survey». United States, «Appraisal of Census Programs» (Washington, D.C. : Government Printing Office, 1950), p. 1. The conversion rate used was $2.80 = £1.

والعقبة الثانية هي النقص في عدد الموظفين المدربين تدريباً كافياً لادارة عملية الاحصاء وجمع البيانات وتبويبها في جداول . ويعود بعض ذلك الى ان الاعتمادات المالية المخصصة لهذا الغرض محدودة وغير كافية . والجدير بالذكر ان الديموغرافيين والاحصائيين المدربين يتقاضون مرتبات تعتبر عالية اذا ما قورنت بمعدل المرتبات في المصالح الافريقية الاخرى. وليس مستغرباً والحالة هذه ان نجد ان الاخصائيين لم يتولوا ادارة التعداد والتخطيط له الا في احدث عمليات التعداد عهداً . وكان من نتيجة النقص السابق في عدد المدربين على جمع البيانات وتبويبها في جداول ، أن ظهرت اخطاء اساسية خطيرة في الكثير من التقارير التعدادية . ويذكر كوزنسكي [٤] ان الادارة في مناطق الكمرون الفرنسي غيرت ذات يوم رأيها بشأن أثر تعدد الزوجات في الخصوبة التناسلية وذلك بسبب خطأ حسابي ظهر في التقارير التعدادية .

أما الابحاث السكانية المركزة فلم يقم بها على نطـــاق واسع الا حكومة الكونغو البلجيكي حيث انتدب فريق من العاملين في الخدمات الطبية لاجراء دراسات في مناطق بدا انها كانت تشكو من تناقص السكان. والجدير بالذكر ان الحكومات لم تجر هذه الابحاث في نطاق سياستها العامة ، فهي لم تتحمل نفقاتها ولم تخصص لها اطباء من اصحاب المرتبات العالية الا في الحالات التي كانت تواجه فيها مشكلات سياسية خطيرة . ولعل الحل المناسب لمثل هذه المشكلات هو انشاء مكاتب احصائية اقليمية على غرار المكاتب التي اسست في افريقيا الشرقية وافريقيا الوسطى ، وفي وسع هذه المكاتب انتداب خبراء فنيين لمساعدة الدول الاعضاء التي تسهم في نفقاتها .

وفي اقطار كثيرة كان هنالك نقص في عدد الافريقيين الذين يمكن استخدامهم

---

٤ Kuczynski, «The Cameroons and Togoland», p. 156

في عملية التعداد او في جمع الحقائق في الميدان . فبالنسبة لاحدث عمليات الاحصاء عهداً في نيجيرية ° بذلت جهود خاصة لاستبعاد اخطاء الحذف او الاضافة التي يرتكبها عدادون غير مدربين او عدادون مدربون جزئياً بسبب عجزهم عن التوصل الى تفهم عميق لنماذج الاستبيان او لطريقة تعبئتها بالعلامات المطلوبة . وعمدت الجماعات المحلية الى انتداب مراقبين للاشراف على العملية ، وذلك في محـــاولة منها لاستبعاد تهم التلاعب ، في حين تلقى المراقبون والعدّادون تدريباً مركزاً اشتمل على عمليات تعداد تجريبية اجريت على المساجين .

هذا وان العقبات النـــاجمة عن انتشار الأمية في المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى تنعكس في مظاهر أخرى . فالنشرات الدعاوية التي تستهدف ايضاح الاسباب الحقيقية لعمليات التعداد وتبديد شكوك الجمـــاهير ومخاوفهم تكون عادة ضئيلة الفاعلية نسبياً في أوساط الأميين . وفي المناطق التي يشكل فيها الأميون نسبة عالية يتعذر حتى اجراء عملية التعداد نظراً لان الكثيرين من وجوه القرى وزعمائها ، الذين يتوقف عليهم نجـــاح العملية او اخفاقها ، يعجزون عن معالجة النتائج وتبليغها للمسؤولين .

وثمة عقبة كأداء اخرى على جانب كبير جداً من الاهمية وهي ان الكثيرين من الافريقيين لا يعرفون أعمارهم او أعمار اطفالهم ، ذلك لان حساب الأعمـار بالتقويم الاوروبي لم يعمل به الا في السنوات الاخيرة . ولما كانت معرفة التركيب العمري للسكان من المستلزمات الاولى للكثير من التحليلات الديموغرافية او السكانية ، كان من الضروري اللجوء الى تحديد الاعمار بطريقة بصرية في اطار من الفئات والتشكيلات الكبيرة . وهكذا عمد المسؤولون احيـــاناً الى تقسيم

° Melville J. Herskovits, unpublished field notes, 1953.

السكان بحسب أعمارهم الى الفئات الثلاث التـــالية : غير الراشدين والراشدين والمتقدمين في السن ، او الى الفئتين التاليتين : بالغين وغير بالغين ، وذلك بناء على مراسيم البلوغ التي تجري للاحتفال ببلوغ فتى او فتــاة سن المراهقة . غير ان الوسائل البصرية المستخدمة لتقرير السن لا يركن اليها كثيراً ، أضف الى ذلك ان الخط الفاصل بين مرحلة المراهقة والمرحلة السابقة للمراهقة يختلف تبعـــاً لاختلاف الجنس والمجتمع .

ويرى أ . ريكمانز [٦] (A . Ryckmans) انه يمكن التوصل الى معلومات اكثر تحديداً من المعلومات السابقة عن طريق استخدام ما يعرف بمصطلح «التقويم العمري» . وقد شرح ج . س . متشل [٧] (J. C. Mitchell) مدلول «التقويم العمري» وطريقة استخدامه لهذه الوسيلة اثناء العمل الميداني الذي أجراه على قبيلة الياوو (Yao) في نياسالند . فالتقويم العمري هو في جوهره تسلسل زمني لحوادث يذكرها القوم ويمكن تحديد تواريخ وقوعها تحديداً مطلقـــاً في ضوء السجلات التـــاريخية . وفي وسع الباحث ، بعد مقابلات متكررة يجريها مع الاشخاص المعنيين ، أن يتحقق من صحة البيانات المجموعة وان يقابلها مع هذا التسلسل الزمني ، وبذلك يتسنى له تصنيف السكان في عدد من الفئات العمرية بحيث لا يضطر الى اللجوء الى الوسائل البصرية إلاّ في حـــالة المتقدمين جداً في العمر . غير ان هذه الوسيلة لا يمكن تطبيقها إلا على فئات صغيرة نسبياً حيث يستطيع الباحث الميداني ان يخصص مدة طويلة لاعداد التقويم العمري وتجربته ولاجراء مقابلات مطولة متكررة مع الاشخاص الذين يجري تعدادهم . وعلاوة

---

٦ André Ryckmans «Etude sur les Statistiques Démographiques au Congo Belge,» Zaire, VII, No. 1 (1953), 3-33.

٧ J. Clyde Mitchell, «An Estimate of Fertility in some Yao Hamlets in Liwonde District of Southern Nyasaland,» Africa, XIX (October, 1949), 293-308

على ما تقدم فان التقويم العمري الذي يعد لفئة معينة يستبعد ان يكون صالحاً للتطبيق على فئات مجاورة اخرى ، وقد تعترض الباحث مشكلات احصائية غير بسيطة حين يعـــالج معطيات مصنّفة وفق فئات عمر مختلفة تم تحديدها بوساطة سلسلة من التقـــاويم العمرية ، وذلك حتى في الحالات التي تؤمن فيها مخصصات لتغطية نفقـــات اعداد مثل هذه التقاويم . ومع انه يمكن استخدام هذه الوسيلة بشكل مبسط في الدراسات الاحصائية ، فان المعلومات المتوافرة لدى كاتب هذا المقال تشير الى انه لم يجر استخدامها على هذا النحو حتى تاريخ اعداد هذا الكتاب .

واخيراً نأتي الى أخطر عقبة تقف في وجه الابحاث الديموغرافية في المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى، الا وهي معارضة الافريقيين أنفسهم لعمليات الاحصاء ، سواء أكانت هذه المعارضة سلبية أم ايجابية فعـــالة . ويركز ادج [٨] (Edge) على خطورة هذه الصعوبة مشدداً ، بوجه خاص ، على ميل الافريقيين الى اعتبار الاحصاء عملية مماثلة لعمليات جمع الضرائب . وسواء أكانت هذه المعادلة تستند الى أساس واقعي في السياسة الادارية للبلد الذي يجري فيه الاحصاء أم كانت وهماً عالقاً في أذهان السكان ، فذلك أمر لا ينطوي على أهمية كبيرة نظراً لان المشكلة قائمة في كلا الحالين . وتظهر مقاومة الافريقيين للاحصاء في اشكال مختلفة ، فيؤدي ذلك الى تباين أثرهـــا في دقة النتائج الاحصائية . ونضرب هنـــا بعض الامثلة على الاشكال التي تتخذها مقاومة الافريقيين للاحصاء . فقد هُجرت قرى بأسرها ابتداء من عشية اليوم السابق للتاريخ المحدد لاجراء عملية التعداد ولم يبق فيهـــا الا نفر من المرضى والعجزة والمستضعفين . وكان زعماء القبائل او أعيان القرى يلجأون احياناً الى المبالغة

---

٨ P. Granville Edge, «Vital Statistics and Public Health Work in the Tropics» (London: Bailliére, Tindall & Cox, 1947), p. 22.

عند ذكر عدد الرعايا التابعين لهم او يمتنعون عن ذكر العدد الحقيقي للنساء . وقد يثير أي نوع من أنواع التعداد شكوك الاهلين ومخاوفهم ، كما هي الحال عند قبيلة الباكوت في كينيا[٩] التي تقاوم كل محاولة لاجراء عملية الاحصاء . واليك ما كتبه ن. ج. بروك (N. J. Brooke) ، حـــاكم احدى المناطق في نيجيرية الشمالية ابان الفترة التي اجري فيها احصاء عام ١٩٣١ :

« ومن الاعتقادات التي لا تزال سائدة عند القبائل الوثنية ان عدداً من النساء يعمد الى الفرار فيما اذا جرى اخضاع اناث القرية لتعداد دقيق ، او ان نسبة الوفيات بين الاطفال ترتفع في حالة التبليغ عن اعدادهم الحقيقية . ويسمع المرء الاهلين يعبرون ، من آن لآخر ، عن قلقهم الناجم عن الاعتقاد بان نسبة الوفيات تكون غير عادية خلال فترة الاحصاء التي تتكرر كل عشر سنوات . غير ان أشيع أنواع ردود الفعل لدى الاهلين هو تخوفهم من ان يجر الاحصاء في اعقابه احتمال زيادة الضرائب »[١٠] .

ويشير التقرير الاحصائي نفسه الى الصعوبات الناجمة عن الخطر الخـــاص باستخدام الاسماء الشخصية في تحديد عدد الاطفال في أية عـــائلة تتعدد فيها الزوجات .

أما المحاولات المتعمدة للتملص او المراوغة ، فهي ليست أقل انتشاراً في افريقيا منها في المناطق الاخرى من العـــالم ، وهي لا تقتصر على الجوانب الديموغرافية ، وانما تشمل جوانب اخرى ايضاً . ومن الصعب اكتشاف هذه المحاولات عندما تقع على أساس فردي ، وان كان من الثابت ان الافراد يقومون

---

٩ - Harold K. Schneider, unpublished field notes, 1952.

١٠ - Nigeria, «Census of Nigeria», 1931 (London, 1932-33), II, 12.

بهـــا نتيجة دوافع مختلفة . وهناك مؤامرات متعمدة ومخططة مسبقاً تستهدف تضليل الباحثين ، وهذه يمكن اكتشافها بسهولة اكثر من الحالات الفردية السابقة ، ومن الامثلة على ذلك الحالات التي يحصل فيها الباحثون على استجابات متماثلة رداً على اسئلتهم حول عدد الاطفال الاحياء او عدد الاطفال الذين انجبتهم كل امرأة في العائلة . ومما لا شك فيه ان هناك امثلة اخرى على مقاومة الاهلين السلبية للاحصاء او نفورهم منه او ميلهم الى تقديم معلومات ناقصة ، وان كانت الاشارات الى هذه الامثلة نادرة في الكتب والتقـارير الاحصائية . وتنطوي ردود الفعل هذه على صعوبات كبيرة بالنسبة للقائمين بأعمـال المسح والاستقصاء او بعمليات الاحصاء النظامي ، غير ان هذه الصعوبات تقل في الدراسات المركزة حيث يمكن الباحث اعادة تدقيق المعلومات او مقـــابلة بعضها مع البعض الآخر من اجل التثبت من صحتها .

وفي أحد التقارير القليلة عـــن نظرة الافريقيين الى الاستقصاءات يذكر جولدثورب [١١] (Goldthorpe) عدداً من الصعوبات التي يواجهها الباحثون في عمليات التعداد والاحصاءات الحيوية في افريقيا الشرقية . وهو يخص بالذكر الاعتقاد التقليدي السائد في المنطقة بان عدّ السكان عمل يتنافى واصول الدين او انه يجلب سوء الطالع ، ويشير ايضاً الى الشكوك التي تساور الاهلين بشأن دوافع الحكومة والى القرار الاداري باجراء عملية الاحصاء المقررة لعام ١٩٤٨ خلال فصل الشتاء ، اي خلال الفصل الذي تزداد فيه صعوبة المواصلات .

ومما لا يرقى اليه شك ان انتشار معرفة القراءة والكتابة سيساعد على

١١ J.E. Goldthorpe, «Attitudes to the Census and Vital Registration in East Africa,» Population Studies, VI (November, 1952), 163-72.

تخفيف معارضة الافريقيين لعمليات تعداد السكان او لتسجيل الاحصاءات الحيوية ، وذلك بتنظيم حملات دعاوية توضح للاهلين هدف هذه العمليات باعتبارها خطوة تمهيدية للنهوض بالخدمات التربوية والصحية ومشاريع الصحة الوقائية . ففي الاحصاء الاخير الذي جرى في نيجيرية [١٢] ، مثلاً ، مهد المسؤولون لعملية التعداد بحملة مركزة في شكل نشرات اذاعية وصحفية وملصقات اعلانات تؤكد اهمية الاحصاء باعتباره اساساً للتخطيط للمستقبل وتوضح للاهالي ان كل شخص لا يشمله الاحصاء يعني عدداً اقل من المدارس والمستشفيات والطرق وما شاكل ذلك . وثمة عامل آخر يساعد على تأمين درجة اعلى من الدقة في المعلومات الاحصائية المستقاة من الاهلين ، وهو التوسع في استخدام التقارير الاثنوغرافية عند الشروع في اعداد مخططات العمل وتعيين مواعيد التعداد . ويجمل القول ان مقاومة الافريقي نفسه لعمليات الاحصاء ، سواء اكانت سلبية ام ايجابية فعالة ، تعتبر العقبة الاجرائية الكبرى التي تعترض سبيل الجهود المبذولة لجمع معلومات ديموغرافية صحيحة عن المناطق الواقعة جنوب الصحراء الكبرى .

مصادر البيانات الديموغرافية

ان معلوماتنا الحالية عن الاوضاع الديموغرافية جنوب الصحراء الافريقية الكبرى مستمدة من مصادر مختلفة يمكن تصنيفها في خمس فئات : التقارير الاحصائية الرسمية، ونتائج عمليات المسح التعدادي على اساس العينة، والابحاث الاستقصائية الطبية، والدراسات الديموغرافية المركزة، والمقالات الانثروبولوجية التي تقتصر على موضوع واحد والتي تضم بيانات جمعت إمّا بطريقة التعداد الاحصائي او بالطريقة السلالية .

---

١٢ Herskovits, unpublished field notes, 1953.

والجدير بالذكر في هذا المقـــام ان عمليات الاحصاء التي جرت في اقطار افريقية مختلفة لم تتخذ شكل التعداد الذي يقوم على ادراج اسم كل فرد على انموذج خاص مع اثبات عدد من التفصيلات الاخرى الخاصة به . ففي معظم الحالات نجد ان ارقام السكان لا تعدو كونها تقديرات يضعها موظفو الحكومة او عمليات « عدّ » لا تستخدم فيها اي نماذج او تستخدم فيها نماذج جماعية للقرى والعشائر وليس للافراد . وقد بين كوزنسكي[١٣] (Kuczynski) ، استناداً الى التقارير الاحصائية لعام ١٩٣١ عن افريقيا الغربية البريطانية ، ان نسبة الافراد الذين شملهم الاحصاء بطريقة التعداد النظامية المعروفة لم تتجاوز ٤٪ من مجموع السكان ، في حين بلغت نسبة الذين جرى عدهم بصورة جماعية ١٢٪ والذين حسب عددهم بطريقة التقدير ٨٤٪ من مجموع السكان . اما في احصاءات عام ١٩٣١ الخاصة بافريقيا الوسطى والشرقية البريطانية[١٤]، فان العد الجماعي شمل حوالي ٤٠ ٪ من مجموع السكان في حين بلغ عدد الذين شملهم الاحصاء بطريقة التقدير السواد الاعظم من النسبة المتبقية وقدرها ٦٠٪ من مجموع السكان .

ان الهدف الاساسي لعمليات الاحصاء الادارية الرسمية هو اجراء استقصاءات تشمل القطر المعني باسره ، وذلك بقصد جمع حقائق دقيقة ، الى درجة مقبولة ، حول مجموع عدد السكان وتوزيعهم وتركيبهم . وتمثل هذه العمليات ، بمفهومها الواسع ، وسائل دورية للتعرف الى الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية للسكان ، كما انها ، في الوقت ذاته تخدم عدداً من الاغراض النافعة المختلفة . وهي توفر ، في الاساس بيانات على مدى محدود حول موضوعات تتناول قاعدة سكانية واسعة . وتتجلى مواطن الضعف فيها بشكل بارز في المدى المحدود للموضوعات التي تعالجها ، اما اهم مواطن القوة فيها فتكمن ، في المقام الاول ، في القاعدة

---

١٣ Kuczynski, «Demographic Survey», I, 2.

١٤ المصدر المشار اليه في « ١٣ » أعلاه الفصل الثاني ، ص ٩٧ .

السكانية الكبيرة التي ترتكز عليها . وقد اجريت عمليات احصاء نظامية في اتحـاد افريقيا الجنوبية وفي الكثير من الاقطار التابعة للكومونولث البريطاني، غير ان عمليات الاحصاء التي نظمتها الادارات البلجيكية والفرنسية والاسبانية والبرتغالية كانت قليلة نسبياً ، هذا مع العلم بان الادارة البرتغالية قامت ببعض عمليات التعداد في انغولا وموزمبيق في عـــام ١٩٤٠ وفي غينيا البرتغالية في سنوات احدث عهداً من ذلك التاريخ . أما حكومتا اثيوبيا وليبريا فلم تنظما عمليات مماثلة في بلديها .

ويمثل المسح التعدادي القائم على اساس العينة وسيلة لم يجر استخدامها الا حديثاً في افريقيا ، وهي ترمي الى توفير احصائيات ديموغرافية اساسية . واول احصاء علمي دقيق على اساس العينة هو ذلك الذي اجراه ج.ر.هـ. شاول [١٥] (J. R. H. Shaul) ، من المكتب الاحصائي لافريقيـــا الوسطى ، على السكان الافريقيين في روديسيا الجنوبية في عام ١٩٤٨ . وقد مهد لهذا الاحصاء بدراسة تجريبية اجريت على منطقة هارتلي في تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٤٧ . وبامكان القارىء الرجوع الى المنشورات المختلفة التي اصدرها شاول ومايبرغ [١٦] (Myburgh) والى كتاب ألفه ييتس [١٧] (Yates) ، اذا رغب في الاطلاع

---

١٥ J.R.H. Shaul, «Sampling Surveys in Central Africa», Journal of the American Statistical Association, XLVII (1952), 239-54.

١٦ J.R.H. Shaul and C.A.L. Myburgh, «A Sample Survey of the African Population of Southern Rhodesia,» Population Studies, II (1948), 339-53; «Provisional Results of the Sample Survey of the African Population of Southern Rhodesia,» ibid, VII (1949), 274-85.

١٧ Frank Yates, «Sampling Methods for Censuses and Surveys (London: C. Griffin, 1949).

على المشكلات المتصلة بالاسس النظرية والتطبيقية للاستقصاء الاحصائي القائم على العينات وعلى كيفية معالجة هذه المشكلات . وجرت عملية ثانية مماثلة نظمها نيسن [18] (Neesen) في رواندا – اوروندي ، وثالثة نظمتها دائرة الخدمات الاحصائية في غينيا الفرنسية [19] ، كما نشرت بعض نتائج التعداد بالعينة الذي نظم في السودان [20] . وقد اقترح تنظيم مسح تعدادي مماثـــل لاقطـــار افريقيا الشرقية البريطانية باشراف المكتب الاحصائي لافريقيا الشرقية .

ومن العسير الآن تقويم النتائج التي تحصل عليها باستخدام هذه الطريقة في التعداد . ومما لا شك فيه ان تحسين الاساليب الفنية المتبعة في هذه الطريقة ، والعمل تدريجياً على اعداد مجموعة من العدادين الافريقيين المدربين ، سيساعدان على رفع مستوى النتائج التي نتوصل اليها . وقد لا تعطي هذه الطريقة نتائج من مستوى أعلى من أبسط البيانات الديموغرافية الابتدائية عن تركيب السكان وقوامه الدينامية ، الا انها رغم ذلك جديرة بأن يستمر تطبيقها لا لسبب الا لان نفقاتها قليلة نسبياً ولانه يمكن بالتالي تكرار عملية التعداد مرات عديدة .

---

١٨ V. Neesen, «Quelques Données Démographiques sur la Population du Ruanda-Urundi,» Zaire, VII, No. 10 (1953), 1011-27; «Le Premier Recensement par Echantillonage au Ruanda-Urundi», Zaire, VIII, No. 1 (1953), 469-89.

١٩ French Guinea, «L'Enquete Démographique du Guinée (Paris, 1956).

٢٠ Sudan, «The 1953 Pilot Population Census for the First Population Census in Sudan (Khartoum, 1955) ; «First Population Census of Sudan 1955/56 ; First Interim Report and Supplement to Interim Reports» (Khartoum, 1956).

وكثيراً ما تُجمع البيانات الديموغرافية الاحصائية بوصفها جزءاً مكملاً للدراسات الطبية [٢١]. وتشكل مثل هذه البيانات القسم الاكبر من معلوماتنا عن الوفيات (وبخاصة وفيات المواليد وصغار الاطفال) وكذلك عن الاصابات المرضية ومعدل انتشار الامراض. ولما كان التعداد في مثل هذه الحالات يطبق على مجموعات سكانية صغيرة نسبياً، فان نسبة صحة البيانات المعدة في نطاق الدراسات الطبية أعلى منها في البيانات التي تجمع بالطرق الاخرى. وتتفاوت عمليات المسح الطبي من حيث حجم المجموعات السكانية التي تشملها، فهناك عمليات شملت مجموعات سكانية من عدة مئات من الآلاف كالعمليات التي اجرتها وكالة فورِيامي [٢٢] (Foreami) وغيرها من الولايات في الكونغو البلجيكي، في حين نجد ان أغلب العمليات لم تشمل الا بضع قرى لا يتجاوز عدد سكانها بضعة آلاف نسمة على اكثر تقدير كما هي الحال في العمليات التي نظمت في افريقيا الغربية البريطانية. ومهما يكن من أمر، فان الهدف الرئيسي لهذه العمليات طبي لا ديموغرافي، ولذا لا يتوقع منها ان تزودنا بالبيانات الاساسية المطلوبة. وقد اجريت مثل هذه الابحاث في اوقات مختلفة في معظم الاقطار الافريقية الواقعة جنوب الصحراء الكبرى.

---

٢١ I.A. McGregor and D.A. Smith, «A Health, Nutrition, and Parasitological Survey in a Rural Village (Keneba) in West Kiang, Gambia,» — Transactions of the Royal Society of Tropical Medicine and Hygiene, XLVI (1952), 403-27. G. Muraz, «Résumé de l'Action, en A.E.F., pendant Huit Ans (1920-7), d'un Secteur de Prophylactic de la Maladie du Sommeil,» Bulletin de la Société de Pathologie Exotique, XXI, No. 2 (1928), 141-58. M.J. Colbourne, G.M. Edington, and M.H. Hughes, «A Medical Survey in a Gold Coast Village,» Transactions of the Royal Society of Tropical Medicine and Hygiene, XLIV, No. 3 (1950), 271-90.

٢٢ G. Trolli and Dupuy, «Contribution à l'Etude de la Démographie des Bakongo au Congo Belge (Brussels, 1934).

وهناك مجموعة خاصة من الابحـــاث الديموغرافية المركزة [٢٣] اجريت على مناطق وفئات سكانية صغيرة نسبياً في المناطـــق الواقعة جنوب الصحراء الكبرى ، وقد نظم هذه الابحاث اعضاء من الارساليات التبشيرية والبعثات الطبية او أفراد من رجال الادارة الحكومية او مستوطنون او خـــبراء انثروبولوجيون بدافع من ميلهم الخاص الى هذا النوع من الدراسات. ويتضح من الابحاث المنشورة في هذا الميدان ان هناك تبايناً كبيراً في مدى إلمام هؤلاء الافراد بالنظرية الديموغرافية وطريقتها ونتائجها . ولذا كان من الطبيعي ان تحتوي بعض هذه الابحاث على بيانات حول معظم الجوانب التي تحظى باهتمام الدارسين الديموغرافيين ، في حين يقتصر البعض الآخر على معالجة نقاط متفرقة غير مترابطة ويغفل جوانب بالغة الاهمية . اما مساحة المناطق التي شملتها هذه الابحاث المركزة فتتراوح من مجموعة قرى صغيرة او مشيخة الى مجموعة سكانية تنتشر في منطقة ادارية واسعة . ويمكن القول ، على وجه الاجمال ، ان مجموع السكان الذين كان البحث الواحد يشملهم يتراوح من خمسمائة الى عشرين ألفاً . وكانت هذه الابحاث ، في معظم الحالات ، تعتمد على نظام المقابلة الواحدة ، غير

---

٢٣ Enid Charles and C. Daryll Forde, «Notes on Some Population Data from a Southern Nigerian Village,» Sociological Review, XXX (April, 1938), 145-60. Monique de Lestrange, «La Population de la Région de Youkounkoun, en Guinée Française,» Population, V (October, 1950), 643-68. Meyer Fortes, «A Note on Fertility among the Tallensi of the Gold Coast», Sociological Review, XXXV (July-October, 1943), 99-113. L. Guerts, « Etude Démographique des Populations du Territoire de Lusambo,» Zaire, III, No. 9 (1949), 963-93;III, No. 10 (1949), 1068-89; IV, No. 1 (1950), 17-39. Annie Masson Detourbet, «Essai d'Etude Démographique des Kotoko (Région du Tchad)», Population, VI (July, 1951), 445-58, Mitchell, «Estimate of Fertility,» pp. 293-308. Frank Lorimer, «Culture and Human Fertility» (Geneva : «UNESCO, 1954).

اننا لا نعدو وجه الصواب حين نذكر ان المقابلات في هذا النوع من الابحـــاث الميدانية أوفى من الجلسات القصيرة التي يعقدها العدادون في عمليات الاحصاء العادية . ومن نقائص الطريقة القائمة على المقابلة الواحدة انهـا لا تتيح الفرصة للتحقق من صحة البيانات عن طريق مقابلة الواحد منها بالآخر او لاعادة تدقيقها، وهذان العنصران هما ركنان اساسيان في الدراسات المركزة التي تستغرق وقتاً طويلاً وتشتمل على مجموعات سكانية صغيرة نسبياً . ومن الضروري كذلك تخصيص مدة كافية للبحث الاستقصائي الاثنوغرافي ، اذ يعتبر هذا العنصر ايضاً من المستلزمات التي نحتاج اليها لتنظيم تقويم عمري ولتذليل العقبات الناجمة عن معارضة الافريقيين للاستقصاءات الديموغرافية .

وآخر مجموعة كبرى من مصـــادر البيانات الديموغرافية هي التقارير الانثروبولوجية الميدانية [٢٤]. ويمكن القول ، على وجه الاجمال ، ان هذه التقارير لا تفي بالغرض المطلوب ، اذ كثيراً ما تقتصر على بيانات مستمدة من تقارير أعدت عن عمليات احصاء حديثة العهد أجريت على المنطقة التي تشملها الدراسة الانثروبولوجية الميدانية . غير انه في بعض الحالات كان الخبير الانثروبولوجي يتولى اجراء الابحاث الاستقصائية بنفسه إما بطريقة التعداد المحلية او بالطريقة

---

٢٤ C. Daryll Forde, «Marriage and the Family among the Yako», (London: Percy, Lund, Humphries, 1941), G. Hulstaert, «Le Mariage des Nkundo», (Brussels, 1936). Kenneth Little, «The Mende of Sierra Leone» (London: Routledge and Kegan Paul, 1951). Northcote W. Thomas, «Anthropological Report on the Edo-speaking Peoples of Nigeria» (London: Harrison & Sons, 1910); «Anthropological Report on the Ibo-speaking Peoples of Nigeria» (London: Harrison and Sons: 1913) ; «Anthropological Report on the Timne-speaking Peoples of Sierra Leone», (London : Harrison & Sons, 1916).

السلالية ، واحياناً بالطريقتين معاً . وقد اعتمد علماء الانثروبولوجيا طريقة الاحصاء على اساس القرية او العشيرة منذ زمن بعيد واعتبروها من الاساليب الميدانية القيمة في جمع انواع مختلفة من البيانات الاجتماعية . غير اننا نجد ، لسوء الحظ، ان الباحثين الميدانيين الذين استخدموا هذا الاسلوب قلما شعروا بضرورة جمع بيانات ثانوية ذات طابع ديموغرافي .

اما الطريقة السلالية فيمكن ، بناء على ما ذكره ريفرز (Rivers) ، ان تمدنا ببيانات مفيدة عن متوسط حجم العائلة ، ونسبة الجنسين عند الولادة وفي طور البلوغ ، معدل الخصوبة لدى الطبقات المختلفة ، وحالات التزاوج بين الفئات المختلفة : « فالانساب السلالية تزودنا بمجموعة كبيرة من المواد حول هذه الموضوعات ، لا بل انها قد تساعدنا على تكوين بعض الافكار عن الفوارق في هذه المجالات في أجيال مختلفة »[٢٥] . بيد انه على الرغم مما اورده ريفرز من آراء حول هذا الموضوع ، يمكن القول بأن الطريق السلالية لا يمكن اعتبارها بديلاً عن الدراسات الديموغرافية المتابعة التي تقوم على عمليات الاحصاء النظامية . فالطريقة السلالية ، من الوجهة النظرية تعطينا صورة عن الوضع القائم إبّان المدة التي يجري فيها البحث ، باستثناء المهاجرين الذين لا يدخلون عادة في الانساب السلالية . اما بالنسبة للاجيال الماضية ، فانها تعطينا صورة مركبة تشمل سنوات كثيرة وليس صورة مفردة تمثل الوضع في موعد محدد . ومهما يكن من أمر ، فان الطريقة السلالية قد تزودنا بدلالة تشير الى الاتجاه العام للتغيرات السكانية . ومن المفروض ، في الظروف المثالية ، ان تؤدي الطريقة السلالية ، بالنسبة للسكان الاحياء ، الى نتائج مماثلة للنتائج التي تحصل

---

٢٥ William H.R. Rivers, «A Genealogical Method of Collecting Social and Vital Statistics,» Journal of the Royal Anthropological Institute, XXX (January, 1900), 74-78.

عليها باستخدام طرق الاحصاء العادية . الا انه ، من الناحية العملية ، قد تخون الذاكرة بعض الاشخاص ، وقد يلجأ البعض الآخر الى المراوغة والتهرب من ذكر الحقائق . وفي مثل هذه الحالات قد تقع أخطاء او تناقضات تثير الشكوك حول مدى دقة هذه الطريقة . وبما ان الطريقتين ، السلالية والتعدادية الاحصائية ، تثبت كل منهما صحة الاخرى ، فانه من الضروري استخدامهما معاً في الدراسات المركزة التي تجري على مجموعات سكانية صغيرة .

لقد نجح الديموغرافيون في تطوير طرق على مستوى عال من الدقة ، واستخدموها استخداماً فعالاً في التحليل الاحصائي لأنواع معينة من البيانات السكانية الكمية . غير انهم لم يشرعوا الا مؤخراً باستنباط طرق التحليل المقارن لتطبيقها على الحالات التي تكون فيها هذه البيانات ناقصة ، كما هو الوضع في الواقع في معظم اجزاء المنطقة قيد الدراسة ، إن لم تكن فيها كلها . ويجدر بالذكر هنا ان عدداً من الديموغرافيين احرز تقدماً ملحوظاً في معالجة المشكلات المتعلقة بالخصوبة [٢٦] .

خصائص افريقيا الديموغرافية

ما العدد الحالي لسكان المناطق الافريقية الواقعة جنوب الصحراء الكبرى ؟

---

٢٦ W. Brass, «The Derivation of Fertility and Reproduction Rates from Restricted Data on Reproductive Histories,» Population Studies, VII (November, 1953), 137-66; «The Estimation of Fertility Rates from Ratios of Total to First Births,» ibid., VIII (July, 1954), 74-91. C.J. Martin, «Note on the Use of Statistics of Total Fertility To Provide Estimates of Crude Birth Rates,» Population Studies, VIII (July, 1954), 88-91. C.A.L. Myburgh, «Estimating the Fertility and Mortality of African Populations from the Total Number of Children Ever Born and the Number of These Still Living,» Population Studies, X (November, 1956), 193-206.

لا يمكن الاجابة عن هذا السؤال اجابة دقيقة . فالتقديرات التي جمعتها منظمة الامم المتحدة[٢٧] لمنتصف عام ١٩٥٤ تشير الى ان عدد سكان هذه المناطق بلغ في تلك السنة ١٦٠،٠٠٠،٠٠٠ نسمة ، في حين بلغ مجموع سكان القارة باكملها في السنة نفسها ٢١٠،٠٠٠،٠٠٠ نسمة . امــا النسبة المحتملة لخطأ التقدير فتبلغ حوالي ٥ في المائة . ولما كان هذا التقدير يستند الى بيانات تعتبر على الاغلب مبدئية ، أمكن القول ان هذا التقدير تقريبي وانه اقرب ما يمكن ان نتوقعه من الدقة في هذه الحالة .

ويلاحظ ان المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى قليلة الكثافة نسبياً بالمقابلة مع مناطق اخرى في العالم[٢٨] . واذا استثنينا المناطق الدائلية ودلتا نهر النيجر ومنطقة الرواندا - اورونديي واجزاء صغيرة من نياسالند ويوغندا واتحاد افريقيا الجنوبية ، فان الكثافة الاجمالية قلما تتجاوز خمسة وعشرين شخصاً في الميل المربع الواحد . اضف الى ذلك ان هناك مناطق تكاد تكون خالية من السكان ، والسبب الرئيسي لذلك هو قلة الماء خلال القسم الاكبر من السنة . ومن الامثلة على المناطق الشحيحة المياه اجزاء كبيرة من افريقيا الغربية الفرنسية واتحاد افريقيا الجنوبية وانغولا وكينيا وتنجانيقا وبشوانالند وافريقيا الجنوبية الغربية . وهناك اجزاء واسعة قليلة السكان ايضاً في كل من افريقيا الاستوائية الفرنسية والكونغو البلجيكي ، وتقع هذه في مناطق الغابات الاستوائية التي تهطل فيها الامطار بغزارة .

---

٢٧ United Nations, «Demographic Yearbook» (New York: Statistical Office of the United Nations, 1955), Table I, pp. 99-103.

٢٨ Walter Fitzgerald, «Africa» (London: Methuen & Co., 1950), p. 108.

ويجـــد القارىء في الجدول «٥» ملخصاً للبيانات الاحصائية الرسمية . ويشير هذا الجدول الى ان الاناث اكثر عدداً من الذكور في الاجزاء الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى باعتبارها منطقة واحدة . وهناك حالات تستلفت النظر من اختلال التوازن بين نسبة الذكور ونسبة الاناث تجدها على الصعيد المحلي ، وبخاصة في المناطق الصناعية والمدائنية[٢٩] ، كما هو الحال في نياسالند وروديسيا الشمالية والجنوبية حيث تغيب جموع غفيرة من الذكور البالغين عن أماكن سكنها الاصلية . ويلاحظ اختلال التوازن بين الجنسين ايضاً حيث تلعب عوامل الانتقاء الجنسي دوراً فعالاً . ولا تتوافر لدينا معلومات كاملة عن التقلبات في نسبة كل من الجنسين التي تحدث في فئات العمر المختلفة نتيجة للفوارق في معدلات الوفيات ، وان كان يبدو محتملاً ان تكون الوفيات عند الذكور اعلى نسبياً منها عند الاناث في جميع الاعمار باستثناء بعض مراحل الطفولة المبكرة .

وتعود الطبيعة البدائية لبيانات التركيب العمري ، في المقام الاول ، الى ان الكثيرين من الافريقيين لا يعرفون اعمارهم . ولا يمكن ، من وجهة نظر الديموغرافيين النظاميين ، اعتماد مثل هذه البيانات البدائية او اعتبارها وافية بالغرض . ولما كان المستوى الاجمالي للتغذية والصحة العامة منخفضاً بالمقابلة مع المستويات الاوروبية والامريكية ، فليس من المستغرب ان يكون عدد المتقدمين في السن قليلاً نسبياً ، وان تكون نسبة اليافعين الى مجموع السكان مرتفعة .

---

٢٩ V. Charles, «Le Mal Démographique de Léopoldville,» Zaire, II (1948), 897-901 ; «L'Equilibre des Sexes parmi les Adultes dans les Milieux Extra-Coutumiers,» ibid., III (1949), 47-53. R. Grévisse, «Le Centre Extra-Coutumier d'Elisabethville», Bulletin du Centre d'Etudes des Problèmes Sociaux Indigènes, XV (1951), 287-304.

ويمكن القول ، بوجه عام ، ان المجموعات السكانية الافريقية تتميز بارتفاع نسبة « اليافعين » ، وان فيها بالتالي من الامكانات ومواطن القوة والضعف ما نجده عادة في اي مجموعة سكانية « يافعة » .

اما البيانات المعتمدة التي تعالج مسألة الخصوبة فتقتصر على عدد صغير نسبياً من الدراسات الديموغرافية المركزة التي نظمت في مناطق محدودة مختلفة . وقد اجرى الكثيرون من الباحثين دراسات على عينات من مجموعات سكانية مختلفة ، فجمعوا بيانات نسبوا فيها عدد الاطفال من سن الخامسة عشرة فما دون ذلك الى عدد الاطفال الذين تجاوزوا الخامسة عشرة ، اي انهم حاولوا ايجاد ما يعرف ، في الاساس ، بنسبة الخصوبة . وذهب البعض الى مدى أبعد من ذلك فحاول تقريب معدلات التوالد الاجمالية والصافية [٣٠] . وركز تشارلز (Charles) وفورد [٣١] (Forde) ، خلال الدراسة التي أجرياها على قبيلة الياكو في جنوب نيجيرية ، على صافي معدل توالد الذكور ، في حين حاول أ.ت. كَلْوِك و ج.م. كَلْوِك [٣٢] (Culwick) تحديد صافي معدل توالد الاناث في نطاق الدراسة التي اجرياها على سكان وادي اولانغا في تنجانيقا . وشمل فورتس [٣٣] (Fortes) كلا الجنسين في بحثه الخاص بقبيلة التالنسي في ساحل الذهب (غانا) . واستعان متشل [٣٤] بتقويم عمري لتحديد الاعمار ، فاستخدمه

٣٠- لا مجال في هذا المقال لاجراء تحليل مقارن للمشكلات الكثيرة المتصلة بالتوالد .

٣١- Charles and Forde, «Notes on Some Population Data,» pp. 145-60

٣٢- A.T. Culwick and G.M. Culwick, «A Study of Population in Ulanga, Tanganyika Territory,» Sociological Review, XXX (October, 1938), 365-79; XXXI (January, 1939), 25-43.

٣٣- Fortes, «A Note on Fertility,» pp. 99-113.

٣٤- Mitchell, «Estimate of Fertility», pp. 293-308.

لحساب معدلات التوالد الاجمالية لنساء قبيلة الياو اللواتي صنفهن في فئات عمر تشمل الفئة الواحدة خمس سنوات ، ثم دمج هذه البيانات على اساس التقسيم الى فئات عمر تشمل الواحدة منها عشر سنوات، وبذلك كوّن فكرة اولية عن اتجاه الخصوبة في الماضي ، واستخلص في النهاية صافي معدل التوالد . والجدير بالذكر ان الطرق التي استخدمها هؤلاء الباحثون وغيرهم ممن حذوا حذوهم لا يمكن ان نستخلص منها معدلات توالد على المستوى ذاته من الدقة والصحة اللتين نجدهما في المعدلات المستخلصة من الاحصاءات التعدادية الموثوقة . الا انها ، على الرغم من ذلك ، تعتبر أفضل وسيلة لدراسة التجديد السكاني في المناطق التي لا تتوافر فيها سجلات معتمدة . اما الاختلاف في النتائج فيعود الى ان الوفيات تعالج على اساس تقريبي وان جداول الاحياء المستخدمة في حساب معدلات لا يمكن اعتبارها معتمدة او نهائية . وتفترض بعض الدراسات ان هناك نسبة وفيات ثابتة تنطبق على عدة عقود ، ومما لاشك فيه ان اي افتراض من هذا النوع هو ضرب من المبالغة في تبسيط المشكلة يمكن ان يؤدي الى اخطاء كبيرة نسبياً .

ويمكن القول ان المؤلفات الديموغرافية قلما تحتوي على دراسات خاصة كرست لبحث مشكلة الوفيات في افريقيا . وقد عالج بعض الباحثين مشكلة وفيات الاطفال ، ونخص بالذكر من هؤلاء جامبل [٣٥] (Gamble) الذي اجرى دراسته على غامبيا . وتشير نتائج هذه الدراسات الى ان نسبة الوفيات عند صغار الاطفال وكبارهم تتباين تبايناً كبيراً تبعاً لتباين الاوضاع المحلية . وهناك علاقة وثيقة بين وفيات الاطفال من جهة وبين التغذية العامة وحالات المحل الموسمية من

---

٣٥ David P. Gamble, «Infant Mortality Rates in Rural Areas in the Gambia Protectorate,» Journal of Tropical Medicine and Hygiene, LV, No. 7 (1952), 145-49.

جهة اخرى ، وهذه العلاقة خليقة بالمزيد من الدراسة في نطاق صلتها بالبيانات المجموعة عن الوفيات .

ومن الواضح ان اي تنبؤ بشأن الاتجاهات المحتملة للاوضاع السكانية في المستقبل سيكون مثاراً لتساؤلات كثيرة حول مدى صحته . ويعود ذلك ، في المقام الاول ، الى نقص البيانات عن معدل الخصوبة والوفيات . حتى لو توافرت مثل هذه البيانات بالنسبة لمجموعة سكانية معينة ، فانها لا تكشف النقاب الا عن اوضاع ماضية وحاضرة . ومهما يكن من أمر ، فمن الثابت قطعاً ان بعض المجموعات السكانية ، كشعب الباو [٣٦] ، آخذة بالازدياد ، في حين تجنح مجموعات اخرى الى التناقص . ونشير هنا ، بوجه خاص، الى البيانات التي اعدها الاخوان كَلْوِك عن سكان منطقة وادي اولانغا [٣٧] ، والى الدراسات العديدة عن سكان نكوندو — مونغو في الكونغو البلجيكي التي لخصها بويلار [٣٨] (Boelaert) ، ويتضح من هذه البيانات والدراسات ان سكان هاتين المنطقتين لا يعوضون النقص الناشىء عن الوفيات. ولم يثبت بعد بصورة قاطعة ما اذا كانت الزيادة في امكنة معينة تفوق النقصان في امكنة اخرى بحيث تمثل زيادة في المجموع الاجمالي لسكان المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى . الا ان الدلائل تشير الى ان هناك تزايداً طفيفاً في المجموع الاجمالي لسكان هذه المناطق . ويجدر بنا هنا ان نشدد على الحقيقة التالية، وهي ان افريقيا جنوب الصحراء الكبرى تمتاز بارتفاع نسبي في معدل الخصوبة ، يقابله ارتفاع نسبي في معدل الوفيات ، وتشير هذه

---

٣٦ Mitchell, «Estimate of Fertility,» pp. 293-308.

٣٧ Culwick and Culwick, «Study of Population,» pp. 25-43.

٣٨ E. Boelaert, «La Situation Demographique des Nkundo-Mongo (Elisabethville: Centre d'Etudes des Problèmes Sociaux Indigènes, 1947).

الحقيقة الى ان في هذه المنطقة امكانات للنمو السكاني السريع. اذ ينتظر ان تشهد هذه المنطقة فجأة بدء تزايد سريع في السكان حالما تحظى بأي عامل يساعد على تخفيض عدد الوفيات كتحسن وسائل الصحة الوقائية او الخدمات الطبية او ارتفاع مستوى التغذية العامة . غير ان ذلك لا يعني انتفاء عدد من العوامل الاخرى التي تؤدي الى انخفاض عدد السكان في بعض المناطق نتيجة لانخفاض معدل الخصوبة في هذه المناطق نفسها . ومن العوامل التي تؤدي الى انخفاض الخصوبة ازدياد سبل الاتصال وتجنيد عمال للعمل في مناطق بعيدة عن مناطق سكنهم الاصلية مما يؤدي الى انفصال الزوج عن زوجته (او زوجاته) لفترات طويلة من الزمن . ويتصل بهذه الظاهرة تفكك الروابط العائلية القبلية وازدياد معدل الاصابات بالامراض الزهرية في المناطق الصناعية والمدائنية وكذلك في المناطق الاصلية التي يأتي منها العمال ، ويؤثر هذان العاملان بدورهما في معدل الخصوبة . غير ان هذه العوامل ، وغيرها من العوامل الطارئة ، تلعب دورها في نطاق قاعدة من الانماط الافريقية الديموغرافية التقليدية التي يعمل بعضها على زيادة المجموع السكاني في حين يعمل البعض الآخر على تخفيضه ، وذلك عن طريق الاثر الذي تحدثه هذه الانماط في معدل الوفيات والخصوبة . ونكتفي هنـــا بالاشارة الى رغبة الافريقيين في انجاب الاطفال ، وليس ثمة مجال للشك في وجود مثل هذه الرغبة فهي عامل تؤكده الدراسات الاثنوغرافية وتدعمه بشواهد لا تقبل النقاش .

وعلى الرغم من النقائص الملحوظة في البيانات الديموغرافية الافريقية ، فانه يمكن ، بشيء من الحرص ، استخدامها بصورة ناقدة في تحليل مجموعة متنوعة من المشكلات الانثروبولوجية والديموغرافية . وقد تبين ان هذه البيانات تفي بالغرض حين تتخذ اساساً للجوانب الديموغرافية لظاهرة تعدد الزوجات ٣٩ ،

٣٩. Vernon R. Dorjahn, «The Demographic Aspects of African Polygyny» (Ann Arbor: University Microfilms, 1954), chap, i.

وهي موضوع لم يحظ بما يستحقه من اهتمام على الرغم من اهميته البالغة بالنسبة للخبراء العاملين في كل من الميدانين : الانثروبولوجي والديموغرافي . ومن المسائل التي أثيرت في شكل فرضيات واختبرت في ضوء البيانات المتوافرة : كيف يمكن لمائـــة من الرجال المتزوجين ان يكون لديهم مائة وخمسون او مئتا زوجة في الوقت الذي تبدو فيه نسبة الاناث مساوية لنسبة الذكور ؟ وما هو اثر تعدد الزوجات في معدل الخصوبة ؟

تعدد الزوجات : مدى وروده وشدته

يجدر بنا اولاً ان ندرس مدى ورود تعدد الزوجات في المجموعات السكانية المختلفة ومدى شدة هذه الظاهرة ، اي حجم العائلة التي تتعدد فيها الزوجات ، وذلك لان هـــذه الدراسة تعتبر ضرورية لايضاح الفرضيات المتصلة بالجوانب الديموغرافية لظاهرة تعدد الزوجات ولوضعها موضع التدقيق والاختبار . وهناك كتاب كثيرون كانوا ولا يزالون يحملون فكرة خاطئة عن مدى تردد او ورود حالات تعدد الزوجات في المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى . فبالنسبة للتوغو الفرنسي ، مثلاً ، يقول كوزنسكي : « لقد افترضت الادارة حتى الآن ان تعدد الزوجات كان « القاعدة العامة » السائدة وان معدل عدد الزوجات لكل زوج كان يزيد قليلاً عن زوجتين . ومما لا شك فيه ان هذا الافتراض ضرب من الوهم » [٤٠] . وكان الرأي الرسمي الفرنسي ، قبل الاطلاع على نتائج الاستقصاء العددي الذي جرى فيما بعد ، يعتقد ان تردد حالات تعدد الزوجات كان عالياً جداً وانه كان اعلى بكثير مما اظهرته البيانات العددية اللاحقة .

---

٤٠ Kuczynski, «The Cameroons and Togoland,» p. 452.

ويبالغ الاوائل من الكتاب غير الرسميين ايضاً في تقدير مدى تردد تعدد الزوجات. فالكاتب مارتن [٤١]، مثلاً، ذكر في سياق حديثه عن قبائل الباسوتو ما يلي: « يكاد كل واحد من الرجال الوثنيين يملك ما لا يقل عن زوجتين او ثلاث زوجات ». اما لندبلوم فكان اكثر حرصاً وحذراً حين تحدث عن هذه الظاهرة لدى قبائل الاكامبو في كينيا، اذ كتب يقول:

« ان العدد المألوف للزوجات هو من زوجة واحدة الى ثلاث، على اكثر تقدير. واذا اجرينا ابحاثاً احصائية تبين لنا ان نسبة الرجال الذين يحتفظون بأكثر من ثلاث زوجات منخفضة جداً. ومن المتوقع ان نجد وضعاً مماثلاً عند معظم شعوب البانتو. وهكذا فان الاعتقاد الشائع بأن كل رجل يملك عدداً كبيراً من الزوجات بعيد جداً عن الصواب » [٤٢].

ومما يستلفت النظر ان هـذا التصور الخاطىء لم يختف كلياً، فهو لا يزال عالقاً في اذهان بعض الكتّاب. فهنتنجفورد (Huntingford)، مثلاً، يكتب عن قبيلة البارابيج في تنجانيقا: « ان تعدد الزوجات ظاهرة شائعة. فالرجل العادي عند البارابندا لديه ما لا يقل عن زوجتين. وهناك حالات كثيرة يكون فيها لدى الزوج ثلاث او اربع زوجات. اما الرجل الذي ينعم بحظ وافر من الثروة فقد يبلغ عـدد نسائه في بعض الحالات ثماني عشرة امرأة » [٤٣]. ويلاحظ عادة ان عبارات كهذه تخلو من الاشارة الى وثائق

---

٤١ Minnie Martin, «Basutoland: Its Legends and Customs» (London, 1903), p. 41.

٤٢ Gerhard Lindblom, «The Akamba» (Upsala, 1920), p. 81

٤٣ G.W.B. Huntingford, «The Southern Nilo-Hamites «Ethnographic Survey of Africa, East Central Africa,» Part VIII (London: International African Institute, 1953), p. 98.

عددية او احصائية تثبت صحة ما ورد فيها ، وفي معظم الحالات يتعذر علينا ان نقرر ما اذا كان المصطلح « الرجل العادي » يعني « الوسط الحسابي » او « الوسطي » او « النسق او المنوال » . واذا جاز لنا ان نعرف « الرجل العادي » على اساس هذه المقاييس الاحصائية ، أمكننا اعادة صياغة الآراء الواردة أعلاه واثباتها كما لو كانت تمثل التقدير التالي : « ان متوسط عدد الزوجات لكل رجل في المجتمعات التي تنتشر فيها ظاهرة تعدد الزوجات هو زوجتان او اكثر » على ان نجري مبادلة كلمة « متوسط » مع كل من المقاييس الاحصائية الثلاثة التي تستخدم لتقدير الاتجاه المتوسط .

ثم ان مثل هذه التقديرات لا تحدد على وجه الدقة فئة الذكور التي يشملها البحث ، نظراً لان الكتابات الاثنوغرافية قلما تحدد فئات العمر بالنسبة للمتزوجين من الذكور . حتى لو افترضنا ان كلمة « الرجل » تعني « الذكر الراشد » ، وان مصطلح « الذكر الراشد » يعني كل ذكر بلغ سن الخامسة عشرة من العمر او تجاوزها ، بقيت هناك صعوبة أخرى وهي ان الكتاب من أمثال هنتنجفورد لا يوضحون ما اذا كانت كلمة « الرجال » تعني جميع الذكور الراشدين او جميع المتزوجين من الذكور الراشدين . ولذا كان من الضروري ، عند التحقق من صحة هذه الفرضية ، ان ندرس كلتا هاتين الفئتين من الذكور بالنسبة لكل عينة نختارها ، وان نجري دراستنا في ضوء كل من المقاييس الاحصائية الثلاثة المستخدمة في تقدير الاتجاه المتوسط . وهكذا نرى ان التقدير الذي أورده هنتنجفورد ينطوي على ست صيغ متميزة ، ولا بد من دراسة كل من هذه الصيغ على حدة .

أما الوثائق الاحصائية المتوافرة عن تردد حالات تعدد الزوجات في إفريقيا

ومدى حدة هذه الظاهرة ، فتمتاز بالتباين الشديد [٤٤] . ويتوجب علينا ان نؤكد هنا ان حجم العينات المختارة من المجموعات السكانية ، وبالتالي مدى موثوقيتها، يختلفان اختلافاً كبيراً من حالة لاخرى ، وان حجم العينة المختارة قد يكون مجهولاً او ان الكاتب ، على أقل تقدير ، يغفل ذكره .

هذا وان الاغلبية الكبرى للدراسات التي استند اليها هذا البحث تعرض تردد ظاهرة تعدد الزوجات كما ظهرت في مجموعات السكان الاحياء إبان الفترة التي اجرى فيهـــا الباحثون دراساتهم الاستقصائية . ومن المستحيل اتباع الطريقة الديموغرافية في التعداد الاحصائي واعتماد ما تم اكتشافه في ٢١ تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٤٨ ، مثلاً ، اساساً لتعيين اتجاه الوضع العام ، غير انه يمكن في معظم الحالات الدلالة على الوضع باعتماد السنة التي جرى فيهـــا ملاحظة التوزيع .

ومن جهة اخرى نلاحظ ان بعض الدراسات تعرض البيانات بشكل يظهر عدد النساء والرجال الذين « شملهم نظام تعـــدد الزوجات في اي وقت من الاوقات » . ومن الواضح ان الحسابات القائمة على بيانات كهذه تمثل تقديراً مبالغاً فيه بالنسبة لاي وقت معين . وليس لنا الا ان نستغني عن هذا النوع من البيانات نظراً لانه يعالج، في الاساس، ظاهرة اخرى الا وهي التاريخ الزواجي لمجموعة سكانية خلال فترة طويلة من الزمن . فالذي يعنينا هنا هو رسم صورة تمثل الوضع كما كان في نقطة زمنية معينة او ، على أقل تقدير ، في فترة زمنية قصيرة ظل خلالها ثابتاً نسبياً بحيث يتسنى للباحث الاحاطة بابعاده وتقـــدير

---

٤٤ Dorjahn, «African Polygyny», pp. 33-147.

لا يتسع المجال هنا للاشارة الى التحليل النقدي لكل مجموعة من البيانات او الى خلاصات الجداول وقوائم المصادر الاصلية ، فهذه كلها مثبتة في المصدر المثبت هنا .

التغيرات القليلة التي طرأت نتيجة لحوادث الطلاق او الزواج او الوفاة . والفرق بين الحالتين مماثل للحد الفاصل الذي يرسمه الديموغرافيون النظاميون بين العرض الذي يقدمونه للتركيب الزواجي لفئة سكانية معينة في موعد محدد وبين التاريخ الزواجي لجيل من الرجال والنساء ، وهو التاريخ الذي يتوصلون اليه عن طريق التعرف الى عدد كل الزيجات التي وقعت في ذلك الجيل ونسبتها المئوية . ويكتسب هذا التمييز أهمية خاصة بالنسبة للاماكن التي يقترن فيها الرجال بنساء اضافيات في مرحلة متأخرة من العمر ، كما هي الحال في الكثير من المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى .

وبناء على البيانات المعتمدة المتوافرة ، يمكن اجمال التقديرات المختلفة لتردد ظاهرة تعدد الزوجات في الجدول التالي :

الجدول رقم «١»

النسب المئوية للحالات التي يكون فيها عدد الزوجات
اثنتين او اكثر في المناطق الواقعة جنوب
الصحراء الافريقية الكبرى *

متوسط عدد الزوجات للرجل الراشد	٣ في المائة (٢ من ٥٩ حالة)
متوسط عدد الزوجات للرجل المتزوج	١٠ في المائة (١٣ من ١٣٦ حالة)
العدد الوسطي للزوجات للرجل الراشد	٦ في المائة (٥ من ٧٦ حالة)
العدد الوسطي للزوجات للرجل المتزوج	١٣ في المائة (٢٠ من ١٥٥ حالة)
العدد المنوالي للزوجات للرجل الراشد	٤ في المائة (٣ من ٧٦ حالة)
العدد المنوالي للزوجات للرجل المتزوج	٦ في المائة (٩ من ١٥٥ حالة)

* Dorjahn, «African Polygyny», Table 96, p. 137.

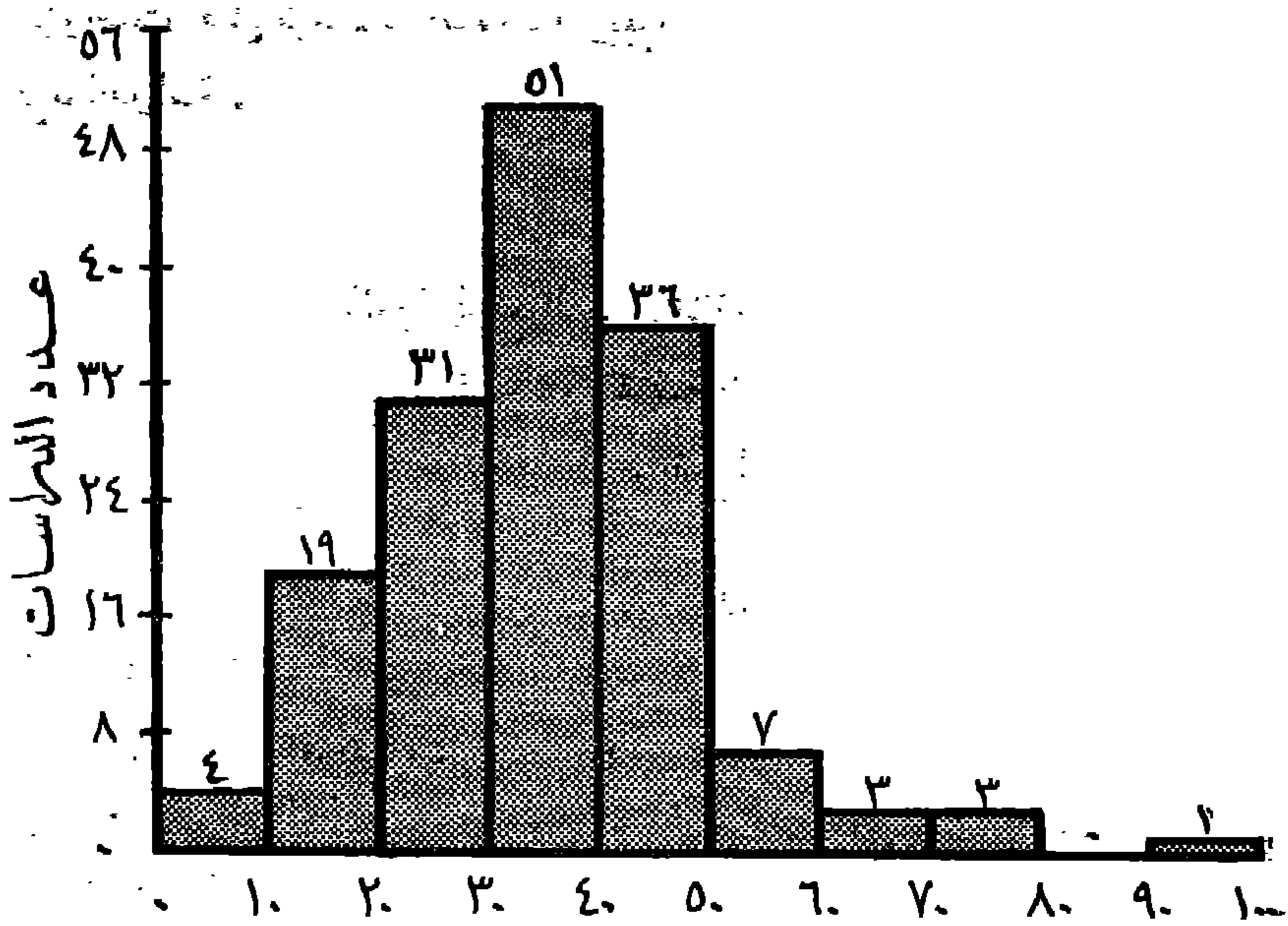
وهكذا نرى ان التقدير القائل بان متوسط عدد الزوجات للرجل الواحد يبلغ في المجتمعات التي يقوم فيها نظام تعدد الزوجات، زوجتين او اكثر لا يمكن اعتماده في ضوء مقاييس الاتجاه المتوسط، وان كان ذلك لا يعني انه لا يصدق على « بعض » المجتمعات التي تنتشر فيها ظاهرة تعدد الزوجات .

وقبل الانتقال الى حساب تقدير جديد لتردد ظاهرة تعدد الزوجات ، لا بد من التوكيد على تعذر استخدام البيانات العددية المتوافرة أساساً لبناء احكام صحيحة حول ميل هذه الظاهرة الى الازدياد او التناقص . فمعظم البيانات الموجودة متزامنة ، وباستثناء حالات قليلة جداً لم تجر دراسة ثانية للمجموعة السكانية الواحدة [٤٥] . ومن الصعب استخدام البيانات التي جمعت في نقطة زمنية واحدة عن اجيال مختلفة، لان معالجة فئات العمر الاصغر على حدة قد لا تكشف عن ذات التردد الذي نحصل عليه حين ندرس المجموع الكلي للسكان الذكور الراشدين حيث لا يتزوج الكثيرون من الرجال الا في مرحلة متأخرة من العمر. ثم ان احتمالات الخطأ في عملية كهذه يمكن ان تطمس فوارق تاريخية غير متزامنة قد تبدو صغيرة ولكنها ذات أهمية حاسمة . ولما كانت البيانات الكمية اللازمة غير متوافرة ، فان كل ما يستطيع المرء قوله هو انه لا يمكن التحقق من وجود ميل اجمالي نحو ازدياد او تناقص ظاهرة تعدد الزوجات في المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى . اما البيانات التي نجدها في المنشورات الاثنوغرافية عن ازدياد او تناقص ظاهرة تعدد الزوجات — وهي بيانات غير مدعومة بالاحصاءات في الغالب، اذا دلت على شيء، فانما تدل على ان في المجموعات السكانية المختلفة يمكن ايجاد امثلة على ميول تنزع الى كلا الاتجاهين . ويمكن

٤٥ أجريت دراسات ثانية في باسوتولاند حيث يبدو ان تردد هذه الظاهرة آخذ في التناقص ، وفي التوغو الفرنسي حيث لم يطرأ الا تغير طفيف خلال المدة التي شملتها الاحصاءات ، وفي بعض مناطق الكونغو البلجيكي حيث يبدو ان تردد الظاهرة آخذ بالازدياد .

القول ، بوجه عام ، ان البيانات المتوافرة لا تكفي لان تمكننا من تفحص الجوانب الديناميـة للمشكلة ، ولذا سنفترض في البحث التـالي ان الوضع ظل ثابتاً نسبياً .

ولما كان تردد ظاهرة تعدد الزوجات وشدتها يعتبران وجهين صنوين للسلوك الثقافي ، كان من الضروري ان نأخذ بعين الاعتبار تباين هذه الظاهرة من منطقة لاخرى . وقد استخدمنا لهذا الغرض التقسيمات الثقافية التي وضعها هرسكوفتز[٤٦]



(شكل ٤) مدرج تكراري للتردد يمثل البيانات المثبتة في الجدول « ٢ » عن المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى

٤٦. Melville J. Herskovits, «Cultural Anthropology» (New York: Alfred A. Knopf, 1955), p. 402.

للقارة الافريقية . ولكن نظراً لقلة البيانات المتوافرة ، رأينا ان نحذف منطقتي القرن الشرقي والسودان الشرقي ، وان نقتصر على حساب الوسط الحسابي بالنسبة لمنطقة خويسان . ولا يعرض البحث التالي لذكر حجم العينات ، لاننا اذا أجرينا موازنات على أساس حجم العينة فاننا بذلك سنولي أهمية اكثر من اللازم لعمليات التعداد العامة القليلة التي عرضت لمشكلة تعدد الزوجات ، وسيكون ذلك على حساب الدراسات المركزة التي تعطي على الأغلب ، صورة أدق عن الوضع الفعلي على الرغم من انها تستند الى عينات اصغر كثيراً من المجموعات السكانية التي تشملها عمليات التعداد العامة . أما تواريخ جمع العينات المختلفة ، فقد أغفلنا ذكرها ايضاً مفترضين ان الدلائل توحي بان تردد تعدد الزوجات ظل ثابتاً بصورة تقريبية في معظم اجزاء افريقيا خلال الفترة قيد الدراسة .

الجدول رقم «٢»

النسب المئوية لجميع الرجال المتزوجين من أكثر من امرأة واحدة في التقسيمات الثقافية للمنطقة الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى *

المنطقة	(العدد)	الوسط	الوسطي	المتوال	المدى
خويسان	٤	٢٤٫٥	٠٠٠٠	٠٠٠٠	٤ — ٤٠
منطقة المواشي في افريقيا الشرقية	٢٤	٢٤٫٧	٢١٫٦	١٥٫٦	٥ — ٧٥
الكونغو	٣٨	٣٢٫٦	٣٢٫١	٣١٫١	١٢ — ٤٨
ساحل غينيا	٤٦	٤٣٫٠	٤١٫٤	٣٨٫٠	٢٤ — ٩١
السودان الغربي	٣١	٣٣٫٨	٣٣٫٠	٣١٫٤	٢٠ — ٨٠
جنوب الصحراء الكبرى+	١٥٥	٣٥٫٠	٣٤٫١	٣٢٫٢	٤ — ٩١

* Dorjahn, African Polygyny, Table 97, p. 140.

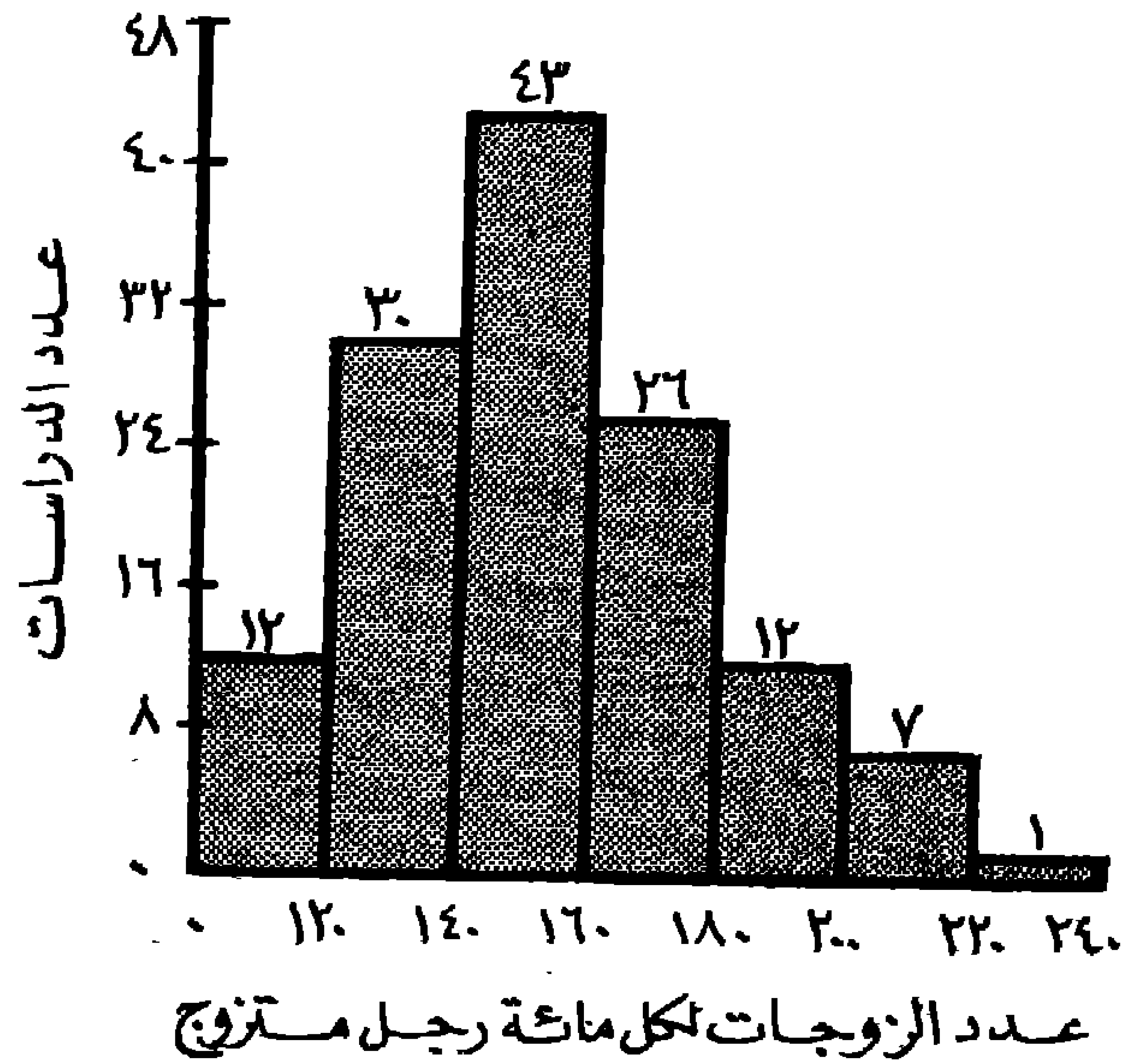
+ يتضمن هذا البند بعض الدراسات التي لم تدخل في حسابات المناطق الثقافية الفردية.

وتظهر البيانات المثبتة في الجدول رقم « ٢ » ايضاً ان التقدير الذي تشمله الدراسة لا ينطبق على جميع الرجال المتزوجين ، سواء أكان ذلك بالنسبة لافريقيا كلها أم بالنسبة لأي من مناطقها . وبما ان النسب المئوية في حالة جميع الذكور الراشدين أقل حتماً من النسب المذكورة أعلاه، فقد رأينا ان لا ندخلها ضمن الحسابات . وتمثل النسبة المئوية لجميع الرجال المتزوجين من اكثر من امرأة واحدة ، تمثل قياس مقدار التردد لظاهرة تعدد الزوجات بالنسبة لجميع السكان الذكور ، بوصفها شيئاً متميزاً عن شدة هذه الظاهرة . ويتضح من البيانات المثبتة في الجدول رقم « ٢ » ان تردد الظاهرة أقل في افريقيا الجنوبية والشرقية منه في مناطق الكونغو والسودان الغربي ، وانه يبلغ الذروة في ساحل غينيا . وهكذا يمكن الاستنتاج بان ظاهرة تعدد الزوجات تبلغ اقصاها من حيث التردد في بعض مناطق « افريقيا الغربية والوسطى ». ومهما يكن من أمر، فان البيانات المثبتة في الجدول رقم « ٢ » تمثل، على افضل تقدير ، ارقاماً استقرابية ليست على مستوى عال من الدقة، لان العينات لم يجر اختيارها بصورة عشوائية كما انها ليست متماثلة من حيث حجمها او تاريخ دراستها ، وهذا يضطرنا الى وضع افتراضات حول دقتها وحول دينامية الوضع. وتحول الصفة اللاعشوائية للعينات دون استخدام الاختبارات الاحصائية استخداماً فعالاً .

وتشير البيانات المثبتة في الجدول رقم « ٣ » أن تردد تعدد الزوجات ، حين يقاس بعدد الزوجات لكل مائة رجل متزوج ، اقل ايضاً في افريقيا الجنوبية والشرقية منه في مناطق الكونغو وساحل غينيا والسودان الغربي . وتمثل هذه المعدلات المتوسطة النهايات الصغرى ، نظراً لانها تستند ، في حالات كثيرة ، الى عينات « مفتوحة النهايات » في مصادرها الاصلية . فحين تذكر البيانات ، مثلاً ، ان هناك خمسة رجال لكل منهم « ست زوجات او اكثر» ، او ان هناك عشرة رجال لكل منهم «اربع زوجات او اكثر » ، فمعنى ذلك ان هناك ما لا يقل عن ثلاثين زوجة في الحالة الاولى، وما لا يقل عن اربعين في الحالة الثانية.

أما الاعداد الفعلية فهي مجهولة ، وربما كانت اكثر قليلاً من التقديرات المثبتة في الجدول . وهكذا يمكن القول ان المعدلات المذكورة في الجدول رقم « ٣ » تمثل تقديرات منخفضة بالنسبة للواقع ، ولكنها ليست منخفضة الى درجة تسمح لنا بافتراض صحة التقدير الاصلي .

وتستند البيانات في الجدول رقم « ٤ » ايضاً الى عدد من العينات « المفتوحة النهايات » ، ولذا يمكن القول انها تمثل تقديرات منخفضة . ويمثل عدد الزوجات لكل مائة رجل متزوج من اكثر من واحدة مقياساً مباشراً لشدة ظاهرة تعدد الزوجات . وتشير البيانات في الجدول رقم «٤» الى ان مدى شدة هذه الظاهرة اقـــل في افريقيا الجنوبية والغربية منه في مناطق الكونغو وساحل غينيا والسودان الغربي . ويبدو ان افريقيا الشرقية تخلو من العائلات الكبيرة جداً التي نجدها في سائر اجزاء القارة .



(شكل ٥) مدرج تكراري للتردد يمثل البيانات المثبتة في الجدول « ٣ »
عن المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى

الجدول رقم «٣»

عدد الزوجات لكل مائة رجل متزوج في التقسيمات الثقافية للمنطقة الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى *

المنطقة	(العدد)	المتوسط	الوسطي	المنوال	المدى
خويسان	٤	١٣٠٫٠	٠٠٠٠	٠٠٠٠	١٠٤ — ١٥٤
منطقة المواشي في افريقيا الشرقية	١٩	١٢٤٫٥	١٢٩٫٠	١٣٨٫٠	١٠٧ — ١٦٨
الكونغو	٢٩	١٥٩٫٩	١٥٤٫٠	١٤٢٫٢	١٢٩ — ٢١١
ساحل غينيا	٣٧	١٥٣٫٧	١٥٨٫٠	١٦٦٫٦	١٣١ — ٢٣٤
السودان الغربي	٣٢	١٥١٫٨	١٥٠٫٠	١٤٦٫٤	١٢٧ — ١٩٠
جنوب الصحراء الكبرى +	١٣١	١٥٣٫٧	١٥١٫٥	١٤٧٫١	١٠٧ — ٢٣٤

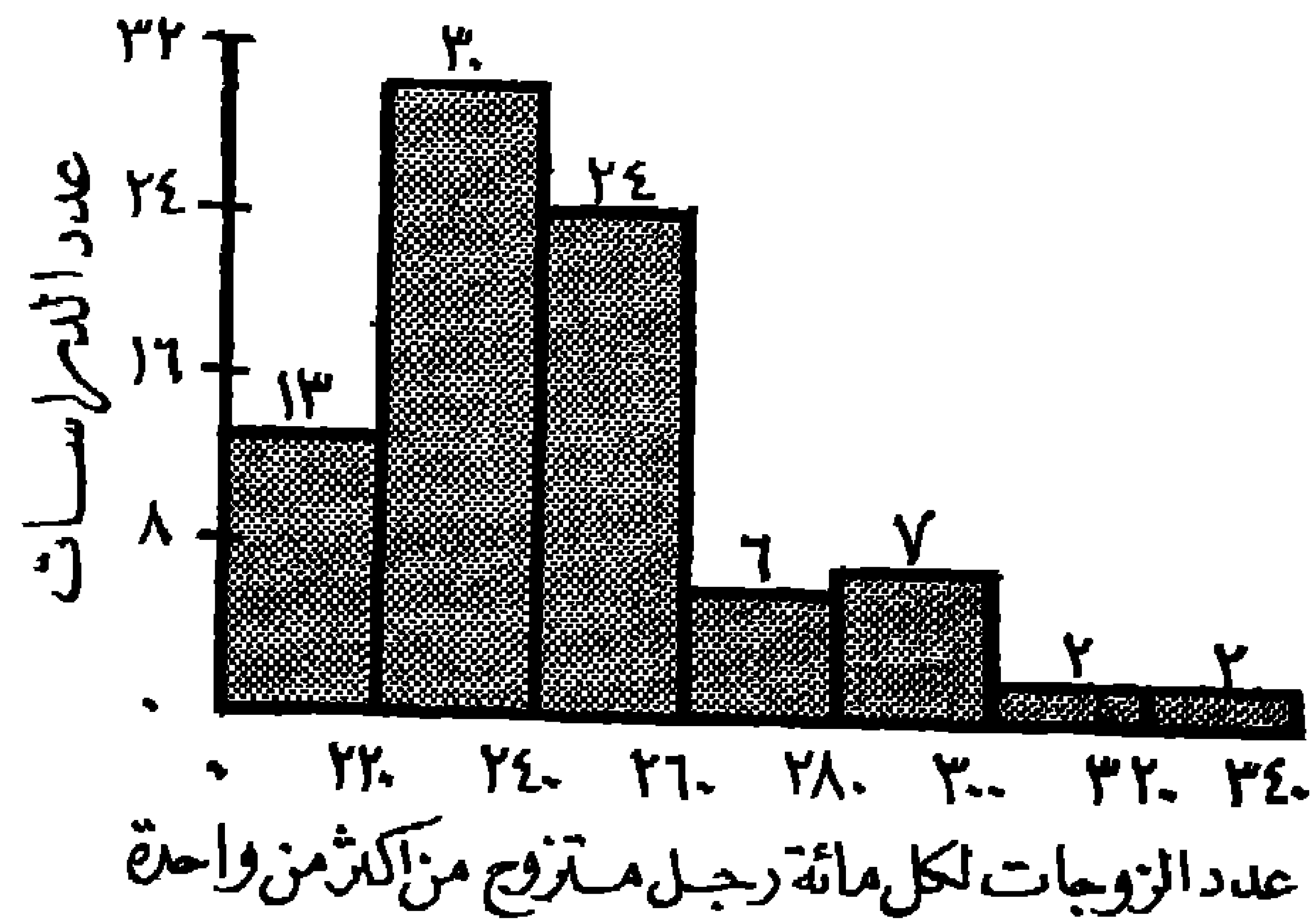
ويمكن استخلاص النتائج التالية من تحليل هذه البيانات الكمية : (١) اذا قسنا التردد على اساس النسبة المئوية لجميع الرجال المتزوجين من أكثر من واحدة، تبين لنا ان متوسطه يتباين من منطقة لاخرى ، اي من مستوى منخفض يبلغ ٢٥ في المائة في خويسان ومنطقة المواشي في افريقيا الشرقية الى مستوى عال يبلغ ٤٣٪ في منطقة ساحل غينيا ، في حين يبلغ حوالي ٣٥ في المائة في المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى . (٢) واذا قسنا التردد على اساس عدد الزوجات لكل مائة رجل متزوج ، تبين لنا ان متوسط تعدد الزوجات يتراوح من مستوى منخفض يبلغ حوالي ١٢٤ في منطقة المواشي في افريقيا الشرقية الى مستوى عال يبلغ ١٦٠ في منطقة الكونغو ، اما المتوسط بالنسبة

---

* Dorjahn, «African Polygyny», Table 98, p. 141.

+ يتضمن هذا البند بعض الدراسات التي لم تدخل في حسابات المناطق الثقافية الفردية .

للمنطقة الواقعة جنوب الصحراء الكبرى فيبلغ حوالي ١٥٤ . (٣) ان عدد الزوجات لكل ١٠٠ رجل متزوج من اكثر من واحدة — وهو قياس شدة تعدد



(شكل ٦) مدرج تكراري للتردد يمثل البيانات الواردة في الجدول رقم « ٤ »
عن المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى

الزوجات — يتباين من مستوى منخفض يبلغ حوالي ١٢٥ في منطقة خويسان الى مستوى عال يبلغ حوالي ٢٥٧ في منطقة ساحل غينيا ، اما المتوسط بالنسبة لافريقيا جنوب الصحراء الكبرى فيبلغ حوالي ٢٤٦ . (٤) ان متوسط التردد ومتوسط الشدة لظاهرة تعدد الزوجات أعلى في مناطق الكونغو وساحل غينيا والسودان الغربي أعلى منها في افريقيا الجنوبية والغربية . (٥) تشير البيانات ، بوجه عام ، ان ٣٥ في المائة من مجموع الذكور الافريقيين البالغين المتزوجين

الجدول رقم « ٤ »

عدد الزوجات لكل مائة رجل متزوج من اكثر من واحدة
في المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى*

المنطقة	(العدد)	المتوسط	الوَسَطي	المتوال	المــدى
خويسان	٤	٢١٤٫٠	٠٠٠٠	٠٠٠٠	٢٠١ – ٢٣٢
منطقة المواشي في افريقيا					
الشرقية	٢٠	٢٣٢٫٥	٢٢٥٫٠	٢١٠٫٠	٢٠٧ – ٣٠٧
الكونغو	١٥	٢٥١٫٢	٢٤٠٫٠	٢١٧٫٦	٢٢٤ – ٣٢٢
ساحل غينيا	٢٤	٢٥٧٫٠	٢٥٠٫٠	٢٣٦٫٠	٢١٧ – ٣٢٥
السودان الغربي	٢١	٢٤٤٫٥	٢٤٣٫٣	٢٤٠٫٩	٢١١ – ٢٩٣
افريقيا جنوب الصحراء					
الكبرى	٨٤	٢٤٦٫٥	٢٤٥٫٣	٢٤٢٫٩	٢٠١ – ٣٢٥

متعددو الزوجات ، وان هـــذه النسبة ، اي ٣٥ في المائة ، تعني معدلاً يبلغ حوالي ٢٤٥ زوجة لكل ١٠٠ رجل متعدد الزوجات (أو في كل ١٠٠ عائلة تتعدد فيها الزوجات) . أما عدد الزوجات لمائة رجل من المتزوجين من واحدة ومن متعددي الزوجات فيبلغ حوالي ١٥٠ امرأة .

وهكذا يتضح من البيانات الكمية ان **متوسط عدد الزوجات للرجل المتزوج هو ١٫٥ وان نسبة النساء المتزوجات للرجال المتزوجين تبلغ ٣ الى ٢** ، وينطبق هذا القول على الاجزاء الواقعـــة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى باعتبارهـــا منطقة واحدة . ولا بد من اعادة تقويم هذا التقدير في المستقبل حالما تظهر اتجاهات محددة نحو ازدياد او تناقص التردد في ظاهرة تعدد الزوجات في المناطق الفرعية المختلفة .

---

* Dorjahn, «African Polygyny», Table 100, p. 145.

مصدر الفائض من الزوجات

ان عدد النساء المتزوجات يفوق عدد الرجال المتزوجين في أي وقت يطبق فيه نظام تعدد الزوجات . وفي الحالات التي تنتشر فيها هذه العادة على نطاق واسع ، فان مشكلة مصدر الفائض من النساء سرعان ما تطرح على بساط البحث . ويقدم الكثيرون من الكتاب تفسيراً يبدو واضحاً للقارىء ، وهو ان الاناث يتمتعن بتفوق بيولوجي على الذكور ، أي ان نسبتهن أعلى من نسبة الذكور عند الولادة او ، على أقل تقدير ، في مرحلة الرشد . ويلخص سونابند (Sonnabend) الوضع بقوله :

« يجدر بنا ان نعلق شيئاً من الاهمية على توزيع الجنسين ومدى تعدد الزوجات . ويسود الاعتقاد بان زيادة نسبة المواليد من الاناث على نسبة المواليد من الذكور شرط ضروري لقيام نظام تعدد الزوجات . وتستند هذه الفكرة الى الحقيقة التالية وهي ان في بعض المجتمعات ، التي تنتشر فيها ظاهرة تعدد الزوجات ، هناك عدد من الرجال لكل منهم زوجتان او اكثر ، في حين ان عدد الرجال الذين يظلون بلا زواج قليل جداً » [٤٧] .

ونقتبس العبارة التالية من مقال مونتيه (Monteil) عن قبيلة الخاسونكي ، فهي تلقي ضوءاً على وجهة النظر التي أشار اليها سونابند أعلاه : « في المجتمع الذي لا عزوبة فيه عند الذكور ... كما هي الحال عند مجتمع الخاسونكي ... لا يمكن لنظام تعدد الزوجات ان يقوم او يظل قائماً الا اذا كان عدد النساء يفوق عدد الرجال » [٤٨] . ولذا ينبغي لنا ان نبحث في الفرضية التي تقول: « ان تعدد

---

٤٧ Enrico H. Sonnabend, «Demographic Samples in the Study of Backward and Primitive Populations,» South African Journal of Economics, II (1934), 319.

٤٨ C. Monteil, « Les Khassonké » (Paris, 1915), p. 195.

الزوجات ممكن لان عدد النساء يفوق عدد الرجــــال في الاقطار الافريقية المختلفة »[٤٩]. ولا شك في ان دراسة العوامل التناسلية التي تؤثر في اتجاهات نسبة كل من الجنسين أمر مرغوب فيه . غير انه لا يمكننا ، في الوقت نفسه ، اغفال أثر عوامل البيئة ، سواء أكانت طبيعية أم ثقافية . فمعدلات الخصوبة والوفيات تلعب دوراً مهماً ، وهي تتباين تبايناً كبيراً تبعاً لاختلاف الاوضاع المحلية . أضف الى ذلك ان الهجرة الناجمة عن عمليات تجنيد العمال قد تسبب انحرافاً في اتجاه نسبة احد الجنسين في بعض المجموعات السكانية المحلية ، ومن الامثلة على هذه الظاهرة زيادة عدد الاناث على عدد الذكور في المناطق المصدّرة للعمال ، وزيادة عدد الذكور على عدد الاناث في المناطق المدائنية في افريقيـــا الوسطى والجنوبية . غير ان هذه العوامل الطارئة ينفي بعضها بعضاً بالنسبة للمجموعات السكانية المستوطنة في الاجزاء الواقعة جنوب الصحراء الكبرى في حالة اعتبارها منطقة واحدة ، وعلى هذا يمكننا ان نصرف النظر عن الهجرة الناجمة عن تفضيل جنس على آخر لاغراض العمل وعدم اعتبارها عاملاً يوفر الفائض من النساء الذي يحتاجه النظام القائم على تعدد الزوجات . ويصدق القول نفسه على الحالات التي يتم فيهـا الحصول على نساء عن طريق الخطف او الاسترقاق او الشراء ، وهي وسائل استخدمت كلها في اجزاء مختلفة من افريقيا . فالزيادة في عدد النساء التي تكتسبها فئة ما بهذه الطرق يقابلها نقص مماثل في عدد النساء في فئة أخرى .

ويتضمن الجدول رقم « ٥ » بيــــانات يستند معظمها ، في حسابها ، الى احصاءات رسمية . وتشير هذه البيــــانات الى التفوق العددي للاناث في معظم الاقطار الافريقية وبالتالي في المناطق الواقعة جنوب الصحراء الكبرى باعتبارها كلاً واحداً . ويجب ان نؤكد هنا ان أية اطالة في المدى المتوقع للعمر عن طريق

---

٤٩ Dorjahn, «African Polygyny», pp. 148-264.

تخفيض معدلات الوفيات ستؤدي الى زيادة التفوق العددي للاناث . أما المعلومات المتوافرة لدينا عن نسبة كل من الجنسين عند الولادة ، فتحملنا على الاستنتاج بان الذكور الذين يولدون احياء اكثر من نظيراتهم من الاناث ، غير ان الفرق بين الجنسين في هذه الحالة قد يكون أقل مما تشير اليه البيانات الاوروبية الامريكية المفصلة . ومهما يكن من أمر ، فاننا بحاجة الى المزيد من البيانات المستمدة من افريقيا قبل ان نتمكن من اثبات وجود مثل هذا الفرق بصورة قاطعة لا تقبل الشك . ومهما يكن من أمر ، فان الدلائل تشير الى ان هذا الفرق ، ان وجد ،

الجدول رقم «٥»

نسبة الجنسين ، ممثلة في عدد الاناث لكل مائة من الذكور
لسنوات مختلفة ، في المجموعات السكانية لاقطار
افريقيا مصنفة بحسب مناطقها *

اتحاد افريقيا الجنوبية ، افريقيا الجنوبية الغربية ، والاقطار الخاضعة للانتداب

القطر	١٨٩١	١٩٠٤	١٩١١	١٩٢١	١٩٣٦	١٩٤٦
اتحاد افريقيا الجنوبية	••••	١٠١,٠	٩٨,٧	٩٧,٢	٩٨,٠	٩٥,٩
افريقيا الجنوبية الغربية	••••	••••	••••	••••	١٠٥,٤	١٠٤,٩
باسوتولاند	١٠٧,٦	١١٣,٠	١٢٠,١	١٢٣,١	١٣٤,٣	١٢٧,٨
بشوانالاند	••••	١٠٣,٤	١٠٠,٦	٩٢,٩	١٠١,٢	١٠٠,٩
سوازيلاند	••••	١٣٠	١٠٩	١٠٨	١٠٧	١٠٧

* Dorjahn, «African Polygyny», Table 196, p. 226.

افريقيا الوسطى والشرقية البريطانية

القطر	١٩١١	١٩٢١	١٩٢٦	١٩٣١	١٩٤٥	١٩٤٨
روديسيا الجنوبية	٠٠٠٠	٠٠٠٠	٠٠٠٠	٠٠٠٠	٠٠٠٠	١٠١
روديسيا الشمالية	٠٠٠٠	١١٨و٨	٠٠٠٠	١٢٣و١	٠٠٠٠	٠٠٠٠
نياسالاند	٠٠٠٠	١١٥و٠	١١٤و٨	١١٢و٧	١٠٣و٣	٠٠٠٠
تنجانيقا	٠٠٠٠	١٠٣و٩	٠٠٠٠	١٠٦و٨	٠٠٠٠	١٠٦و٤
كينيا	٠٠٠٠	٠٠٠٠	٠٠٠٠	١٠٥	٠٠٠٠	١٠٢و٦
يوغندا	١٢١و٢	١١٦و٨	٠٠٠٠	١٠٨و١	٠٠٠٠	١٠٠و٠

افريقيا البلجيكية والبرتغالية

القطر	السنة	النسبة
الكونغو البلجيكي	١٩١٧	١٠٠و٢
	١٩٢٩	١٠٣و٦
كونغو كاساي	١٩٢٩	١٠٨و٠
المنطقة الاستوائية	٠٠٠٠	١٠٨و٤
الكونغو الشرقي	٠٠٠٠	٩٥و٨
كاتنغا	٠٠٠٠	١٠٩و٨
باسكونغو	١٩٣٣	١٠٧
رواندا — اورندي	١٩٥١	١١٤و٤
انغولا	١٩٤٠	١١١و٥
موزمبيق	١٩٤٠	١١٠و٨
غينيا البرتغالية	١٩٥٠	١٠٣

افريقيا الفرنسية

القطر	السنة	النسبة
افريقيا الاستوائية الفرنسية	١٩٤٨	١٠٤
الكاميرون الفرنسي	١٩٢٦	١٠٥و٢
	١٩٣٣	١١٥
التوغو الفرنسي	١٩٣٣	٩٩و٧
	١٩٣٤	١٠١و٣

افريقيا الغربية البريطانية

القطر	١٨٩١	١٩٠١	١٩١١	١٩٢١	١٩٣١	١٩٤٨
نيجيرية	....	....	١١٧	١٠٦	١١٠	....
ساحل الذهب	١١٨	١٢٥	٩٩	٩٧	٩٦	٩٨
سيراليون	....	....	١٣٦	١٤١	١٠٨	....
غامبيا	....	....	....	....	٩٠	....

ملاحظة : لمـــا كانت المصادر الأولية غير متوافرة في كثير من الحالات فقد حسبت النسبة استناداً الى البيانات التي أوردها كوزنسكي في كتابه «عرض ديموغرافي» المجلد ١ — ٢ والى بيـانات مثبتة في عدد من المصادر الاخرى .

لا بد ان يكون بسيطاً . ويستمر تفوق الذكور العددي على الاناث طيلة مرحلة الطفولة ، هذا اذا جاز لنا ان نبني احكامنا على مـــا يمكن ان نستخلصه من الدراسات المتفرقة عن التركيب العمري والجنسي للسكان . اما في مرحلة الرشد فاننا نلاحظ تحولاً لصالح النساء ، والسبب المباشر لهذا التحول هو تباين معدل الوفيات بين الجنسين . ويتعذر علينا ان نحدد السن التي فيها تنقلب النسبة لصالح النساء فيصبحن اكثر عدداً من الذكور ، وما ذلك الا لاننا نفتقر الى معلومات كافية عن معدل الوفيات لكل من الجنسين ولكل فئة من فئات العمر المختلفة . وأغلب الظن ان السن التي يبدأ فيها النساء بالتفوق عددياً على الذكور تتباين تبايناً كبيراً من مرحلة لأخرى في افريقيا ، وذلك بسبب اختلاف مدى تعرض السكان للأمراض او سوء التغذية والسكن والصحة الوقائية ، او لأخطار العمل الذي يمارسونه . أما عادة قتل الذكور من الاطفال، فلا تمارس على نطاق واسع في أية مجموعة سكانية في افريقيا . ولذا يمكن اسقاطها من حساب العوامل التي تسبب وجود فائض من النساء .

نأتي الآن الى بحث الوفيات الناجمة عن أعمال العنف التي قد يتعرض لهـا الذكور اكثر من الاناث كالحروب والغارات والمنازعات القبلية والعائلية . وقد انخفض أثر هذا العامل الى أدنى حد ممكن خلال العقود القليلة الاخيرة التي عقبت تأسيس الادارة الاوروبية . واذا استثنينا حالات قليلة ، فان هناك من الاسباب ما يحملنا على الشك في ما اذا كانت أعمال العنف قد أودت بحياة الكثيرين من السكان الذكور . فالانماط الافريقية السائدة في المـــاضي كانت تشدد على أهمية الاستيلاء على الاسرى ، وتؤثر هذا الاجراء على محـــاولة القضاء على المحاربين الاعداء[٥] . وهذا يحملنا على الافتراض بان ارتفاع نسبة الوفيات لدى الذكور

---

٥ . Harry H. Turney-High, «Primitive War» (New York: Columbia University Press, 1949), p. 30.

في جميـــع مراحل العمر – باستثناء مرحلة الطفولة – يعود الى ضعف نسبي في تركيبهم الفسيولوجي والبيولوجي والى وجود استعداد أكبر لديهم للتـــأثر بالأمراض . أضف الى كل ذلك ان الذكور يتعرضون لاخطار الوفاة اكثر من النساء بسبب امتهانهم لأعمال اقتصادية معينة تكون في الغالب من اختصاصهم ، كالعمل في المصانع او المزارع او المناجم . وهناك أعمال يختص بها الذكور قد لا تكون دائماً محفوفة بالمخاطر ، كالصيد والبناء والتجذيف وقطع الاطراف العليا للاشجار ، الا انها ، على أي حال ، كثيراً ما تكون أشد خطراً من اعداد الطعام او عزق البساتين او حمل المنتوجات الزراعية . والجدير بالذكر هنا ايضاً ان تجنيد الذكور للعمل معـــاً قد يعرضهم لمواجهة مزيج من العوامل غير المواتية كالمرض وسوء التغذية والسكن المؤقت والظروف المعيشية غير الصحية وانماط من العمل وكسب العيش لم تكن مألوفة لديهم في مجتمعهم الاصلي .

واذا القينا نظرة عابرة على البيانات في الجدول رقم « ٥ » عن نسبة كل من الجنسين ، وقابلناها مع البيانات في الجدول رقم « ٣ » المتضمنة عدد الزوجات لكل مائة من الرجال المتزوجين ، تبين لنا ان الفائض « الطبيعي » من الاناث لا يكفي ابداً لتفسير تردد تعدد الزوجات بالمعدل الذي نجده في اجزاء مختلفة من افريقيا . لا يسعنا ، والحالة هذه ، الا ان ننبذ الفرضية القائلة بان تعدد الزوجات ممكن لان عدد النساء يفوق عدد الرجال في اقطار افريقية مختلفة . غير اننا نقر ، استناداً الى البيانات المتوافرة ، الى ان قسماً من الفائض المطلوب من النساء يتوفر عن طريق العوامل البيولوجية التي اشرنا اليها اعلاه .

لنفترض ان هناك مجموعة سكانية يتساوى فيها – نسبياً – عددا الذكور والاناث من سن الزواج . من الواضح ، في مثل هذه الحالة ، ان مقابل كل ذكر عزب هناك امرأة فائضة يمكن ان يقترن بها رجل يرغب في الزواج من اكثر من واحـــدة . ومن وجهة اخرى ، فان كل انثى عزباء تنقص الفائض من النساء

بمقدار واحدة . ومن ثم يمكن تحديد مقدار الفائض الاجمالي الناتج من تفاوت معدل العزوبة بين الجنسين . ولدينا من الاسباب ما يبرر لنا التحدث عن وجود فائض من النساء . ومن الممكن ، من الناحية النظرية ، وجود نقص في عدد النساء بالنسبة لعدد الذكور . غير ان البيانات الافريقية تشير الى ان عدد ونسبة الذكور العزب يفوق عدد ونسبة الاناث العوازب [٥١] . الا ان هذا العامل وحده لا يكفي لتفسير وجود فوائض النساء اللازمة لتغذية نظام تعدد الزوجات على النطاق الذي تشير اليه البيانات (الجدول رقم « ٣ ») ، اذ ليس من الثابت قطعاً ، كما يفترض البعض من غير الاخصائيين ، ان الكثيرين من الرجال يظلون بلا زواج طيلة حياتهم ، وبذلك يفسحون المجال لنفر قليل من الرجال لان يتزوجوا اكثر من واحدة .

ان حجم الفائض من الاناث في مجموعة سكانية معينة لا يقـــاس بنسبة الجنسين من الراشدين مقدّرة على اساس العمر كقولنا مثلاً ، « الراشدون من فئة عمر ١٥ الى ٥٠ » ، وانما باستخدام « نسبة الجنسين » للذين يكونون في سن الزواج كما تحددها الثقافات المعنية كقولنا ، مثلاً : « الاناث من فئة عمر ١٥ الى ٥٠ ، والذكور من فئة عمر ٢٤ الى ٥٠ » . وقد لاحظ كتّاب كثيرون الفوارق في متوسط العمر للذكور والاناث عند اول زواج يرتبطون به ، ولكن ما أقل الذين ادركوا ان هذه الظاهرة تسبب فائضاً من النساء اللواتي يكن في سن الزواج [٥٢] . وفي جميع انحاء افريقيا ، كما في اوروبا وامريكا ، تتزوج النساء في

---

٥١ Dorjahn, «African Polygyny», Table 202, pp. 288-90; Table 203, pp. 292-93.

٥٢ فيما يلي اسماء بعض الذين ادركوا أثر تفاوت متوسط العمر عند أول زواج :

George H.L. Pitt-Rivers, «The Clash of Culture and the Contact of Races» (London: G. Routledge, 1927), pp.116f ; Sonnabend, «Demographic Samples»; G. Gordon Brown and A. Bruce Hutt, «Anthropology in Action» (London: Oxford University Press, 1935); William R. Bascom, unpublished lectures, 1939.

سن ابكر من السن الذي يتزوج فيها الرجال ، وذلك لاسباب مختلفة لا مجال لذكرها الآن . اما اثر ذلك فهو انه يستبعد الرجال ، من فئة العمر الاصغر (من ١٩ – ٢٤) ، من مجموعة الافراد القابلين للزواج ، في حين يدخل النساء من فئة العمر نفسها في هذه المجموعة ، هذا اذا افترضنا ان متوسط العمر عند الزواج الاول هو ١٩ سنة للنساء و ٢٤ سنة للرجال . هذا العامل يستطيع ان يؤدي الى فائض من النساء اللواتي يكن في سن الزواج . ويصدق هذا القول حتى على الحالات التي يتمتع فيها الذكور الراشدون بتفوق عددي على الاناث الراشدات .

وهكذا نرى ان العوامـــل التي تساعد على نشوء نظام تعدد الزوجات واستمراره هي : عوامل ثقافية [٥٣] تتصل بظاهرة العزوبة وتسبب تفاوتاً في متوسط العمر عند الزواج الاول لكل من الجنسين . ويترتب على ذلك استبعاد بعض الاشخاص ، في حالة كل من الجنسين ، من مجموعة الافراد الذين يعتبرون قابلين للزواج . يضاف الى هذه العوامل التفاوت في معدل الوفيات عند الجنسين على النحو الذي وصفناه أعلاه . ولما كان استبعاد او ادخال اشخاص في مجموعة الافراد القابلين للزواج أمراً اعتباطياً يعود تقريره الى المجتمعات نفسها ، كان من الطبيعي ان يختلف هذا العامل من فئة سكانية لاخرى تبعاً لاختـــلاف انماطها الثقافية .

تعدد الزوجات والخصوبة

يعتبر تعدد الزوجات ، في نظر معظم الفئات السكانية الافريقية ، وسيلة لتزويد الزوج او العائلة بعدد اكبر من الاطفال . ولهذه النظرة ما يؤيدها في

---

٥٣ Dorjahn, «African Polygyny», pp. 269-309.

البيانات الكمية المتوافرة لدينا حول هذا الموضوع . غير ان ما يعنينا في نهاية الامر هو بحث الفرضية القائلة **بأن تعدد الزوجات يسبب انخفاضاً في معـــدل التوالد** ، ونعني بذلك انه يؤثر في معدل الخصوبة عند الزوجة الواحدة . وبناء على هذا المفهوم ترتبط مشكلة تعدد الزوجات ارتباطاً مباشراً بالوضع العام للتناسل في اية امارة او جماعة سلالية او اي قطر . وهناك كتّاب لاحظوا العلاقة بين تعدد الزوجات وبين الخصوبة : ويُجمع معظم هؤلاء ، رسميين كانوا او غـــير رسميين ، على ان تعدد الزوجات يؤدي الى انخفاض العدد الاجمالي للمواليد [٥٤] . ويستشهد بويلار بالكاتب لدنت (Ledent) الذي كرّس اكثر من ١٠ سنوات لدراسة المشكلات الديموغرافية لشعوب نكوندو — مونغو في الكونغو البلجيكي ، ويذكر لدنت ان النساء المتزوجات على أساس زوجة واحدة لكل رجل يكنّ دائماً اكثر خصوبة من النساء المتزوجات على اساس نظام تعدد الزوجات [٥٥] . ونلمس لدى جيسان (Gessain) العالم الديموغرافي الفرنسي ، اقتناعاً قوياً مماثـــلاً بالاثر الذي يحدثه نظام تعدد الزوجات في المعدل العام للتناسل [٥٦] . ومن جهـــة اخرى يعتقد الاخوان كلوك ان تعدد الزوجات ليس له اثر على الخصوبة ، ويذكر ان هذا القول ينطبق ، على أقل تقدير على الحالات التي تمارس فيها هذه العادة على نطاق ضيق ، اي حين يكون للرجل الواحد زوجتان او ثلاث زوجات :

« أجري تعداد على عينة من الاطفال انجبتهن حوالي ٥٠٠ امرأة منهن ٢٣٧

---

٥٤ Dorjahn, «African Polygyny», pp. 310-70

٥٥ Boelaert, «La Situation Démographique», p. 44.

لم يشر الكاتب هنا الى أي كتاب أو مقال معيّن من تأليف « Ledent » .

٥٦ Robert Gessain, «Anthropologie et Démographie,» Population, III (July, 1948), 493.

كان زواجهن دائماً قائماً على اساس زوجة واحدة للرجل الواحد ، و ٢٣٥ كان زواجهن قائماً على اساس تعـــدد الزوجات . وقد اختيرت النساء من منطقة واحدة ومن فئة العمر ذاتها . وتبيّن من التعداد ان معدل الخصوبة كان ٢٣٠٠ لكل ١٠٠٠ بالنسبة للمجموعة الاولى و ٢٤٣٠ بالنسبة للمجموعة الثانية ، اي ان الفرق كان لصالح المتزوجات على اساس تعدد الزوجات . غير ان هذا الفرق اصغر من ان يؤخذ بعين الاعتبار من وجهة النظر الاحصائية . نستنتج من ذلك ان تعدد الزوجات لا اثر له على معدل الولادات » [٥٧] .

وهناك تفاوت كبير بين النسب التي نجدها في الدراسات الديموغرافية الافريقية . ويعود ذلك ، في المقام الاول ، الى الصعوبات المتصلة بمحاولات التحقق من الأعمار في المجموعات السكانية الافريقية . فحالات الحمل ، وجميع الولادات أو جميع المواليد الاحياء ، واعداد الاطفال الاحياء خلال فترة اجراء الاستقصاء ، قد تنسب الى جميع الزوجات او الى جميع الزوجات المخصبات ، او حتى الى جميع الازواج . وفي بعض الحالات كانت تبذل محاولات لتحديد الفئات على اساس « الاطفـــال الذين لم يبلغوا سن النضج » و « الاحداث » و « النساء من سن ٣٥ فما فوق » وربما ايضاً « النساء المتقدمات في العمر » . وهذه كلها محاولات للتوصل الى تقدير تقريبي لنسبة الخصوبة الحقيقية (نسبة عدد الاطفال من فئة عمر ٠ — ٥ سنوات الى عدد النساء من فئة عمر ١٥ — ٤٤ سنة) . ومن الواضح ان الفروق الكامنة بين المقاييس المختلفة تجعل المقابلة بين مجموعات سكانية مختلفة امراً محفوفاً بالشكوك ، غير ان كلا منها يصلح للمقابلة ، في مجموعة سكانية معينة ، بين الفئة التي تعتمد نظام الزواج من واحدة والفئة التي تعتمد نظام تعدد الزوجات .

---

٥٧ Culwick and Culwick, «Study of Population», p. 379.

وقد تبيّن من التحليل الذي أجري على ٢٣ دراسة [٥٨] ، ان خمساً منها فقط تشير الى ان نسبة الخصوبة عند النساء المتزوجات على اساس تعدد الزوجات تعادل او تفوق نظيرتها عند النساء المتزوجات على اساس الزواج من واحدة . وهكذا نرى ان البيانات المنشورة تدعم صحة الفرضية القائلة بأن تعدد الزوجات يؤدي الى انخفاض نسبة الخصوبة . ومهما يكن من أمر ، فانه يتعذر اصدار احكام جازمة نهائية على اساس ما توافر لدينا من البيانات الجزئية المتفرقة ، نظراً لان التعبير عن المشكلة بهذه الصيغة يحجب عـــدداً من العوامل المتغيرة المهمة . فمن المحتمل ، مثلاً ، ان تكون الخصوبة التفاضلية ، التي تشير اليهـــا البيانات ، ناشئة عن فوارق في تردد حالات الطلاق ، او العقم ، او الاختلاف العمري بين الزوجين ، او الامتناع عن الجماع وليس الفرق في معدل الجماع (للزوجة الواحدة في السنة الواحدة) الذي ينتـــج منطقياً من نظام التناوب الدوري المطبق على الزوجات في العائلات التي تقوم على اساس تعدد الزوجات .

واذا قسنا معدل الخصوبة للمرأة الواحدة على مدى فترة معينة من السنين ، تبين لنا انه يتناقص تبعاً لازدياد عدم الاستقرار في العائلة . فاذا كانت ظاهرة الطلاق في الفئة السكانية التي تعتمد نظام تعدد الزوجات اقوى منها في الفئة التي تعتمد نظام الزوجة الواحدة للرجل الواحد ، فان ذلك يسبب تفاوتاً في معدل الخصوبة لصالح الفئة التي تعتمد نظام الزوجة للرجل الواحد ، وتؤثر بالتالي في معدل الخصوبة في المجموعة السكانية بكاملها . ولسوء الحظ نفتقر الى بيانات كمية وافية عن هذا الموضوع ، وان كان بويلار [٥٩] وغيره من الكتاب يذكرون ان الوحدات القائمة على تعدد الزوجات اقل استقراراً من الوحدات القائمة على نظام الزوجة الواحدة للرجل الواحد .

---

٥٨ Dorjahn, «African Polygyny», Table 229, p. 368.

٥٩ Boelaert, «La Situation Démographique», p. 41.

وثمة عامل آخر قد يسبب التفاوت في معدل الخصوبة ، وهو احتمال التباين في نسبة العقم بين المتزوجات على أساس تعدد الزوجات وبين المتزوجات على اساس الزوجة الواحدة للرجل الواحد . وتشير البيانات الاثنوغرافية الى ان هناك ، على اقل تقدير ، عاملين يؤثران في الكثير من الجماعات الافريقية : اولهما الميل الى الاقتران بزوجة ثانية اذا تبين ان الاولى عاقر ، والثاني ميل افراد من العائلات القائمة على اساس تعدد الزوجات الى الاتصال الجنسي مع اشخاص من خارج النطاق الزوجي — وبالتالي ازدياد احتمال التعرض للامراض الزهرية التي سرعان ما تنتشر في العائلة مسببة عقماً جزئياً [٦٠] ، على اقل تقدير . ويبدو من الدراسات الاحصائية المتفرقة [٦١] التي اجريت حول هذا الموضوع ان نسبة العقم عند النساء المتزوجات على اساس تعـــدد الزوجات اعلى منها عند نظيراتهن المتزوجات على اساس الزوجة الواحدة للرجل الواحد . وهناك تقارير لعدد من الاطباء تؤيد النتيجة التي انتهت اليها هذه الدراسات الاحصائية [٦٢] . غير انه ، كما في حالة الطلاق ، يتعذر تأكيد صحة هذه الفرضية بصورة قاطعة نهائية نظراً لانه ليس لدينا ما يشير الى ان الفئتين متماثلتان من حيث التركيب العمري ومدة

---

٦٠ - هناك اتجاه مقابل نجده في الوحدات القـــائمة على أساس الزوجة الواحدة للرجل الواحد ، ويتصل هذا الاتجاه بالتقاليد التي تنهى عن الجماع في بعض الفترات . فالذكور في بعض هذه الوحدات يسعون الى تلبية شهواتهم الجنسية عن طريق الاتصال بالمومسات خلال الفترة التي تعقب الولادة والتي يحظر فيها اقـــامة علاقات جنسية مع الزوجة . وبذلك يزداد احتمال الاصابة بالأمراض الزهرية بما يؤدي الى انخفاض النسبة الاجمالية للخصوبة في الفئة التي تعتمد نظام الزوجة الواحدة للرجل الواحد . وليس في وسعنا الآن تقدير صافي الأثر الناتج عن هذين الاتجاهين .

٦١ - G. Olivier and L. Aujoulat, «L'Obstétrique en Pays Yaoundé», Etudes Camerounaises, XII (December, 1945), 38.

٦٢ - Sierra Leone, «Report of the Census for the Year 1931 (Freetown: Government Printer, 1931), p. 12.

دوام الزواج . ومن الظاهرات التي تشير الى احتمال الاختلاف بين الفئتين في هاتين الناحيتين ميل الاغنياء من الذكور المتقدمين في العمر الى الزواج من فتيات يصغرنهم سناً . وهكذا يضطر الفقراء من الشباب الى الزواج من نساء يكبرنهم سناً أو من أرامل يستطيعون الحصول عليهن بنفقات اقل . والجدير بالذكر ان الخصوبة أمر نسبي وانها ترتبط بالعوامل البيولوجية المتصلة بتقدم العمر . وبناء على ذلك ، فان اي اتجاه لتزويج نساء شابات مخصبات من رجال اقل خصوبة واكبر عمراً ، والعكس بالعكس ، من شأنه ان يخفض نسبة الخصوبة للجماعة كلها .

وهناك أنماط واسعة الانتشار تقضي بالامتناع عن الجماع لفترات طويلة نسبياً بعد الولادة . ونجد هذه الظاهرة في الكثير من المناطق الافريقية . وهي ، بوصفها مبدأ تقليدياً معتمداً ، تتساوى في اهميتها بالنسبة لكل من الوحدة القائمة على تعدد الزوجات والوحدة القائمة على اساس الزوجة الواحدة للرجل الواحد . ولكن هناك من الدلائل ما يشير الى ان الوحدات الزواجية القائمة كثيراً ما تخالف هذا المبدأ . ونكتفي هنا بالاستشهاد بتالبوت وهيرسكوفتز اللذين اكدا وجود تباين في السلوك ينعكس في تباين الاستجابة لهذا التقليد [٦٣] .

« ان الانخفاض النسبي لمعدل الولادات (في افريقيا الاستوائية) يعود الى التمسك بعادة قـــديمة تعمل على ابقاء العائلة صغيرة ... وهذه العادة هي الاحجام عن الاتصال الجنسي بالزوجة حتى يبلغ طفلها الفطام ، وفي حالات

٦٣ P. Amaury Talbot, «The Peoples of Southern Nigeria» (London: Oxford University Press, 1926), Table 13, pp. 378-87. Melville J. Herskovits, «Dahomey» (New York: Augustin, 1938), I, 268.

كثيرة قد يؤجل الفطام الى موعد متأخر . ويختلف طول مدة الامتناع عن الجماع من قبيلة لاخرى ، غير ان ممارسة هذه العادة تلعب دوراً فعالاً في ابقاء الاطفال المتتالين متباعدين والحيلولة دون قيام عائلات كبيرة تضم اطفالاً كثيرين . هذا وان ازدياد الوفيات بين الاطفال قد يقابله ازدياد محدود في معدل الولادات ، نظراً لان الاتصال الجنسي يستأنف بعد وفاة الطفل الرضيع » [٦٤] .

وتؤثر عادة الامتناع عن الاتصال الجنسي أيضاً في تفاوت معدلات الجماع بين النساء المتزوجات على اساس تعدد الزوجات والنساء المتزوجات على اساس الزوجة الواحدة للرجل الواحد ، وذلك لانها تسمح للرجل المتعدد الزوجات ان يبتعد عن المرأة الحامل او المرضع خلال المدة المعينة لها في الدورة التناوبية . وقد تكون هنالك ايضاً علاقة بين عادة الامتناع وظاهرة العقم . فاذا كانت زوجة الرجل المقترن بواحدة فقط حاملاً او مرضعاً ، فان الزوج قد يسعى الى سد حاجته الجنسية خارج نطاق الوحدة الزواجية ، ولا سيما اذا كان يخشى المضاعفات المترتبة على خرق التقليد الذي ينص على تحريم الاتصال الجنسي بالزوجة خلال فترة معينة . ويكون مثل هذا الزوج ، في الازمنة الحديثة على اقل تقدير ، عرضة للاصابة بالامراض الزهرية نتيجة اختلاطه بالمومسات وبنات الهوى .

نستنتج مما تقدم ان ظاهرة تعدد الزوجات وما يترتب عليها من مضاعفات اجتماعية وبيولوجية تؤدي ، على ما يبدو ، الى انخفاض نسبة الخصوبة . غير ان البيانات الكمية المتوافرة لا تساعدنا على التوصل الى تقدير معتمد دقيق لمدى الخصوبة بظاهرة تعدد الزوجات .

---

٦٤ A.M. Carr-Saunders, «World Population» (Oxford: Clarendon Press, 1936), pp. 302-3.

ومن الواضح اننا بحاجة الى ابحاث محددة ومكرسة لمشكلات معينة حتى يصبح في وسعنا تقويم الدور الحالي الذي تلعبه الانماط الافريقية التقليدية ، كتعدد الزوجات مثلاً ، في القوى الدينامية لسكان المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى ، فلا بد اذن من التشديد بصورة منتظمة على اهمية جمع البيانات الكمية والمواد الاثنوغرافية التي تشكل اساس الاحصائيات وتلقي ضوءاً يعيننا على تفسيرها تفسيراً صحيحاً . ان ما نحتاج اليه هو اسلوب جديد في المعالجـــة يستخدم طرائق ونظريات كلٍ من علمي الديموغرافيا والاثنوغرافيا – وهو ما يمكن ان نطلق عليه تجوزاً اسم « الاسلوب الاثنوديموغرافي » ، وذلك بسبب افتقارنا الى مصطلح افضل . وقد قام مونيك دي لسترانج [٦٥] (Monique de Lestrange) بمحاولة رائدة تستلفت النظر في هذا الميدان حين دعا بقوة الى تبني الطريقة « الاجتماعية الديموغرافية » . ومهما يكن من أمر ، فاننا مدعوون اليوم الى اجراء المزيد من الابحاث للتحقق من فعالية التقويم العمري – مثلاً – ولتقرير مدى ما يمكن ان تسهم به الطرائق الانثروبولوجية الميدانية . ومما لا يرقى اليه شك ان تطوير هذا الاسلوب سيكون اكبر عون لنا في محاولاتنا الرامية الى تذليل بعض العقبات التي تعترض سبيلنا وسيزودنا ببيانات على مستوى أعلى من الدقة والموثوقية بحيث تصلح لان تكون اساساً نبني عليه احكامنا عن الاوضاع الديموغرافية للمناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى .

---

٦٥ Monique de Lestrange, «Pour une Méthode Socio-Démographique», Journal de la Société des Africanistes, XXI (1951), 97-109.

٦

التاريخ الاثني في دراسة التغير الثقافي في افريقيا الجنوبية الشرقية

تشارلز ادورد فولر

خلّف لنا المكتشفون البرتغاليون الأوائل الذين ارتادوا السواحل الافريقية ثروة كبيرة من البيانات التاريخية حول افريقيا الجنوبية الشرقية . وتضم هذه البيانات، التي لم تستغل إلّا جزئياً، كتابات الرهبان والتجار والملاحين والموظفين الحكوميين الذين أمّوا تلك المنطقة منذ نهاية القرن الخامس عشر بعد الميلاد . وتتباين الوثائق التي تناهت الينا — في نوعيتها وطول المدة التي تتناولها بالبحث — تبعاً لتباين الاجزاء المختلفة من افريقيا . فبالنسبة لبعض المناطق ، لا نعرف الا القليل ، او بالحري لا نكاد نعرف شيئاً عن اوضاع المجتمعات الافريقية قبل مجيء المستوطنين الاوروبيين في القرن الماضي . غير اننا نملك وثائق تاريخية كثيرة عن المناطق التي حاول البرتغاليون التغلغل فيها في عهود مبكرة، عن طريق التحالف اولاً والاحتلال المباشر ثانياً . ويصدق ذلك، بوجه خاص ، على المنطقة المعروفة الآن باسم موزامبيق ، وكذلك على المناطق البريطانية والافريقية المجاورة لها مباشرة .

وبالنسبة لقبائل البانتو في افريقيا الجنوبية الشرقية ، هناك بيانات تاريخية

وافية يمكن الاستفادة منها في تتبع تاريخ التغير الثقافي لبعض المجتمعات من القرن الخامس عشر حتى القرن العشرين . ومما لا شك فيه ان استخدام هذه البيانات سيقوّم الكثير من المحاولات التي بذلت لاعادة بناء التاريخ الافريقي والاثنوغرافيا الافريقية على اساس من الحدس والتخمين .

وهناك أمثلة عديدة على الميل الى اهمال الادلة التاريخية المتوافرة عن هذه المنطقة . ونلمس هذا الميل حتى عند الدارسين الذين يعرفون عن وجود هذه الادلة . فالكاتب بوسلت (Posselt) ، عند حديثه عن مملكة مونوموتابا المتنازع عليها ، يصرف النظر عن كتابات البرتغاليين الذين زاروا المنطقة في القرن السادس عشر ووصفوها بانها كانت خاضعة لقبيلة الكارنغا . فهو ينكر احتمال خضوع هذه المنطقة لسيطرة فرع الكارنغا من شعب الشونا ويزعم ، استناداً الى مصادر لا يكشف النقاب عنها ، ان « جميع الادلة المحلية تشير الى ان قبائل الباروزوي ظلت تحكم المنطقة حتى عام ١٨٣٠ حين هزمتها قبائل السوازي »[١] . صحيح ان الدراسات التاريخية أو المعاصرة لا تكاد تذكر شيئاً عن قبائل الروزوي شونا . غير ان هناك اشارات متكررة الى قبيلة الكارنغا في البيانات التي تعود الى القرن السادس عشر ، وفي الكتابات اللاحقة التي خلّفها لنا الكتاب البرتغاليون ، وكذلك في تقاليد اللوفيدو في الترنسفال و الغوامبي و الماكواكوي في موزامبيق . وتصف هذه الاشارات قبيلة الكارنغا بأنها فرع قديم متصل من شعب الشونا . وكذلك الحال بالنسبة للروايات الافريقية المعاصرة والسجلات التاريخية ، فهي ايضاً تربط بين الكارنغا ومونوموتابا . ويبدو ان كل ما يفعله بوسلت هو مجاراة التقليد القائم على عدم تصديق الروايات البرتغالية ،

١ـ F. W. T. Posselt, « A Survey of the Native Tribes in Southern Rhodesia » (Salisbury : Southern Rhodesia Government, 1927), p. 9.

فقد ذهب كتاب كثيرون ، بما فيهم ثيل ، الى ان مملكة مونوموتابا لم توجد في اي وقت من اوقات التاريخ الا في اذهان البرتغاليين ٢ .

وتكرر كاتون – تومبسون (Caton - Thompson) وجهة نظر شائعة فتقول : « لم ينجح أي من السكان الوطنيين ، سواء أكان من الزنوج النقيين ام من البانتو ، في استنباط استعمال السبائك المعدنية وحده دون مساعدة من الآخرين » . وهي تقول ذلك على الرغم من العثور على البرونز في الانشاءات الصخرية في روديسيا الجنوبية التي ، بحسب قولها ، بناها عمال من شعب البانتو . وهي تذكر ايضاً ان سكان هذه المنطقة من البانتو لا يملكون القدرة على «التفكير المستقل » الا انها ، في الوقت نفسه ، تقول انهم هم الذين بنوا حصون الزمبابوي الحجرية وهياكلها وشرفاتها وانشاءاتها الاخرى التي تعزو خرابها الى الموجات المتعاقبة من « جحافل البانتو المهاجرة » . ومن العسير على المراقب الحديث ان يفهم كيف ان فئة من قبائل البانتو المهاجرة اتيحت لها الفرصة لأن تمكث مدة تكفي لتشييد مبان صخرية متينة وحسنة التخطيط من الوجهة المعمارية ، في حين يقر الافريقيون والاوروبيون عامة ان شعوباً كثيرة احتاجت الى عصور طويلة لتشييد مثل هذه المباني ، حتى في اوقات السلم . من العسير حقاً التوفيق بين هذه الظاهرة التي تشير اليها كاتون – تومبسون وبين الاعتقاد القائل بان هذه القبائل كان يهيمن عليها احساس بخطر خفي مجهول كخطر « الوحوش الضارية او رجال من البوشمن كانوا اشد ضراوة من الوحوش » وما شاكل ذلك من الاخطار ٣ . واذا اردنا ان نهتدي الى حل مقبول للغز الزمبابوي ، وجب علينا

---

٢ George McCall Theal, « Records of South Eastern Africa» (9 Vols.; Capetown: Cape Colony Government, 1898-1902), II, 9.

٣ G. Caton-Thompson, « The Zimbabwe Culture Ruins and Reactions » (Oxford: Clarendon Press, 1931), passim.

ان نستند الى دراسة دقيقة للوثائق ذات العلاقة التي تناهت الينا من القرن السادس عشر، وكذلك الى المعطيات الاثرية والروايات المأثورة عن قبائل البانتو التي هاجر اسلافها من هذه المنطقة التي تميزت بشهرتها في استعمال المباني الصخرية .

ومما يستلفت النظر ان ثيل – وهو مؤرخ افريقي جنوبي مشهور – ذكر هو ايضاً ان الكارنغا ومونوموتابا هما من ابتداع خيال البرتغاليين . لا بل انه ذهب الى مدى ابعد من ذلك فقال ان الخرائط والتقارير المنسوبة الى المكتشفين البرتغاليين الاوائل زائفة ولا يمكن الاعتماد عليها . ويبدو أن ثيل حذا حذو غيره من الكتاب، فاتخذ موقفاً سلبياً تجاه التقارير الحماسية التي نقلها البرتغاليون الى اوروبا . وعلى الرغم من هذا الموقف ، نشر ثيل هذه التقارير مع غيرها من الكتابات التي اعدها المكتشفون الاوروبيون في مؤلف من تسعة مجلدات ظهر بالعنوان التالي « Records of South Eastern Africa » . ويعتبر هذا المؤلف ذا قيمة بالغة الأهمية بالنسبة للدارسين الذين يعنون بالتاريخ الاثني لافريقيا الجنوبية الشرقية [٤] .

وتضم هذه التقارير المدونة بيانات لملاحين تحطمت سفنهم على مقربة من سواحل افريقيا الجنوبية الشرقية . وتعود هذه البيانات الى القرن السادس عشر، وهي تزودنا باوصاف اثنوغرافية للشعوب التي سكنت هذه المناطق الساحلية .

---

٤ نشر ثيـــل في كتابه : « Records of South Eastern Africa » تقارير لمواطنين برتغاليين وألمان وانجليز وهولنديين دونوا خبراتهم وردود فعلهم بشأن ساحل افريقيا الجنوبية الشرقية . وتظهر هذه التقارير باللغات الاصلية التي كتبت بها ، وهي مرفقة عادة بترجمة انجليزية . وعلى الرغم من اخطاء الناسخين وبعض الشكوك التي تثار حول صحة الترجمة والافتقار الى الدقة النقدية ، فان الخبراء في الشؤون الافريقية مدينون كثيراً لهذا المؤلف لانه يزودهم بمنطلق مناسب لابحاثهم التاريخية الاثنية .

وتخص بالذكر ، في هذا المقام ، البيانات المتعلقة بالثقافة المـــادية للشعوب التي سكنت في بوندولند وزولولند وسوازيلند والسهول الممتدة من خليج دلغوا حتى زمبيزي شمالاً . وبفضل هذه البيانات ، تكتسب تقارير الملاحين أهمية خاصة بالنسبة للكتاب الذين يتبعون الطريقة التاريخية الاثنية في معالجة الثقافات التي نشأت في هذه المنطقة .

ولفت جوند الاب نظرنا الى أهمية هذه التقارير ، وعالج علاقتها بدراسة شعوب الثونغا المنتشرة حول خليج دلغوا [٥] . وبيّن ابنه ، فيما بعد ، ان هذه المواد وغيرها من الوثائق التاريخية تبرهن على استمرار التطور الثقافي للشعوب التي سكنت في المنطقة الواقعة شمال بيرة [٦] . وبالاضافة الى المصادر التي ذكرها الأب ، استشهد الابن بعدد آخر من المراجع البرتغالية القديمة التي تتحدث عن سكان موزامبيق والمناطق المجاورة .

وفي القرن الثامن عشر قام جومس دي بريتو (Gomes de Brito) بجمع الروايات التاريخية الاصلية عن حوادث تحطم السفن ، ووصف الاتصالات التي اجراها الناجون من الغرق في القرن السادس عشر مع الشعوب الوطنية الاصلية

---

٥ Henri Alexander Junod, «The Conditions of the Natives of South Africa in the 16th Century: Report to the South African Association for the Advancement of Science,» South African Journal of Science, Vol. X, No. 6 (February, 1914).

٦ Henri Philippe Junod, «Os indigenas de Moçambique no século XVI e começo do XVII (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1939).

التي سكنت المناطق الممتدة من ناتال حتى شمال موزامبيق [7] . وفي عام ١٦٠٩ وصف الراهب جواو دوس سانتوس (Joao dos Santos) سكان هذه المنطقة، مستنداً في ذلك الى مشاهداته الخاصة او الى الروايات التي سمعها عنهم من المكتشفين المعاصرين لهم [8] . وقد أعيد نشر كتابي بريتو وسانتوس في مطلع القرن الحالي، وفي الوقت نفسه، تقريباً، نشر بايفا اي بونا (Paiva e Pona) مجموعة كتابات تصف الجهود التبشيرية التي بذلها الكهنة البرتغاليون بين القبائل المنضوية تحت لواء مملكة او اتحاد مونوموتابا [9] .

وفي عهود متأخرة استخدم بعض المؤرخين البرتغاليين هذه الوثائق وغيرها من البيانات المتوافرة؛ وتزودنا كتاباتهم بفهارس مناسبة تبين الكثير من المراجع التي يستطيع العالم التاريخي الاثني ان يستقصيها بنفسه . ومن هؤلاء المؤرخين نخص بالذكر بوتلهو ومونتيزوألبرتو وتوسكانو، وكذلك الراهب البرتغالي لويز فلشيانو دوس سانتوس الذي استخدم اكتشافات جوند، وغيره من الدارسين المختصين بلغة وثقافة البانتو في موزامبيق، في اثبات نظريته القائلة بان الاصل الذي تنحدر منه شعوب التشوبي هو قبائل الشونا [10] . وقد فعل الراهب دوس

---

٧ Bernardo Gomes de Brito, « Historia tragico-maritima » (Lisbon, 1904-5).

٨ Fr. Joao dos Santos, « Ethiopia oriental », ed. Luciano Cordeiro (Lisbon, 1891).

٩ A. de Paiva e Pona, « Dos primeiros trabalhos dos Portugueses no Monomotapa (Lisbon: Sociedade de Geografia de Lisboa, 1892).

١٠ Fr. Luiz Feliciano dos Santos, O. F. M., Gramatica da Lingua Chope (Lourenço Marques : Imprensa Nacional, 1941), Introduction, pp. 9-20.

سانتوس ذلك على الرغم من نفوره الواضح من جوند وازدرائه للآخرين الذين عكفوا على دراسة ثقافة قبيلة البانتو ولغتها .

أما اكسلسون (Axelson) ، فقد جمع بين اتجاه المؤرخ واتجاه العـــالم الآرخولوجي، اذ راح يستقصي التقارير في مجموعات السجلات البرتغالية ، وذلك خلال الدراسة التي اجراهـــا عن تاريخ العهود الاولى لروديسيا الجنوبية وعن رحلات بارثولميو دياز الذي دار حول رأس الرجـــاء الصالح في عام ١٤٨٨ . واستطاع ، من خلال هذه التقارير ، ان يعرف موقع منارة دياز على جزيرة فالس، وبذلك وضع حداً للجدل الذي ثار حول وجودها وحول اصالة الروايات التاريخية الاخبارية التي تشير اليها . وهناك جانب من ابحاث اكسلسون ينطوي على أهمية خاصة بالنسبة للمؤرخ والعـــالم التاريخي الاثني وهو قائمة المراجع التي اثبتها مقترنة بملاحظاته الخـــاصة عنها ، وتقريره عن السجلات والمكتبات التي تحتوي على مصادر اصلية يمكن الرجوع اليها عند دراسة شعوب افريقيا الجنوبية الشرقية [١١] .

واكتشف اكسلسون ، خلال ابحاثه الاستقصائية، تقريراً من اعداد انطونيو فرناندز، المبعوث الخاص لملك البرتغال بين عامي ١٥١٤ و ١٥١٧ . وقد احتفظت السلالة البرتغالية المالكة بهذا التقرير واعتبرته وثيقة سرية ، ولذلك ظل بعيداً عن انظار الباحثين الى ان اكتشفه اكسلسون . وتصف هذه الوثيقة الفئات

---

١١ Eric V. Axelson, «Discovery of the Farthest Pillar Erected by Bartholomeu Dias, « South African Journal of Science, XXXV (1939), 417-29 ; «Finding of a Bartholomeu Dias Beacon,» South African Geographical Journal, XXI (1939), 184-297 ; South-east Africa, 1488-1530 (London : Longmans, Green, 1940), pp. 184-297.

السلاليـة في موزامبيق الوسطى وروديسيا الجنوبية ونياسالند ، ولذلك تعتبر مرجعاً امدنا بمعلومات جديدة عن الشعوب التي تألفت منها مملكة مونوموتابا في اوائل القرن السادس عشر [١٢] . وهي تؤكد التقارير الأولى والمتأخرة عن هذه المنطقة وتنسجم ، الى حد بعيد، مع معلوماتنا الحالية عن جغرافيتها وأوضاعها الاثنوغرافية .

ووجه كل من جوند وابنه اهتماماً وحرصاً شديدين الى التفاصيل الجزئية في التقارير التي درساها ، وبذلك تمكنا من تعيين مواقع التمبي والنيلكا والمابوتا والمانهيكا والانهامبولا والجوامبي والباندا والتونغـــا والزفارا ، وكذلك مواقع الشعوب التي سكنت شمال انهامبيني . ويمكن القول ، بصورة تقريبية ، ان هذه الشعوب تحتل الآن البلاد ذاتها التي سكنتها شعوب كانت تحمل اسماءها القبلية قبل اربعة قرون . وتعتبر هذه الحقيقة دليلاً يكفي لتحدي الرأي الذي اورده ثيل في العبارة التالية : «لا خير يرجى من الرجوع الى بيانات الكتاب البرتغاليين بقصد التعرف الى اسماء القبائل التي سكنت منطقة خليج دلغوا والمنـــاطق المجاورة لها من جهة الشمال قبل اربعة قرون . حتى لو كانت هذه الاسماء صحيحة في زمنها ، فان المجتمعات التي حملتها قد انقرضت منذ أمد بعيد ، هذا بالاضافة

---

١٢ Hugh Tracey, «Antonio Fernandes: Descobridor do Monomotapa, 1514-1615 (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1940). Articles on this material discovered by Axelson and critically reviewed include: W. A. Godlonton, «The Journeys of Antonio Fernandes,» in «Proceedings and Transactions of the Rhodesia Scientific Association» (Salisbury, 1945), Vol. XL; J. F. Schofield, «The Journeys of Antonio Fernandes,» in Proceedings and Transactions of the Rhodesia Scientific Association (Salisbury, 1949), XLII, 84-95.

الى انها لم تقم قط بأي عمل يؤهلها لان تحتل مكاناً في تاريخ البشرية » [13] . غير ان الثابت هو ان هذه الشعوب تشغل الآن المناطق نفسها التي شغلتها في الماضي ، كما تبين ايضاً انها تمتلك معظم السمات التي وصفها المراقبون من الرواد الاوائل .

ويقترح جوند الابن الأخذ بست نتـائج استخلصها من دراساته التاريخية الاثنية للمنطقة الواسعة التي شملتها ابحاثه :

١ – تكاد الاسماء الجغرافية والقبلية الحالية ان تكون مماثلة للاسماء التي كانت دارجة في القرن السادس عشر . أما توزيـع القبائل فقد ظل ثابتاً ايضاً .

٢ – حافظ شعب موزامبيق ، خلال القرون الاربعة المنصرمة ، على العنـاصر الاساسية للغته .

٣ – ان اساليب صناعة واستعمال المارمبا * والقيثار والبوق وادوات تدخين الحشيش وتفاصيل اخرى من مظاهر الثقافة المادية موزعة الآن على نحو يكاد يكون مماثلاً لما كان عليه الوضع في القرن السادس عشر .

٤ – لم يطرأ تغير يذكر على المنتوجات الزراعية . اما طرق الفلاحة فيبدو انها ظلت على حالها .

٥ – لا نلاحظ تغيراً كبيراً في التنظيم الاجتماعي .

---

١٣ Theal, «South Eastern Africa», II, XXXI, The same opinion is expressed by the British Naval Intelligence in «Manual of Portuguese East Africa» (London, 1920), p. 98.

* آلة موسيقية افريقية شبيهة بالزيلوفون او الخشبية . (المترجم)

٦ – هناك مواطنون اصليون معاصرون لا يزالون يعيشون على النمط التقليدي ، وهؤلاء يمثلون معتقدات وطقوساً دينية شبيهة بالتي وصفت في القرنين السادس عشر والسابع عشر [١٤] .

ومما يدل على مداومة الثقافة الشبه بين الروايات التي يتناقلها الناس في القرن العشرين عن اصلهم وتقارير القرن السادس عشر عن الهجرات القبلية ، والشبه بين الانساب السلالية الحديثة وتقارير الزعماء الحاليين . فمثلاً ، جاء في التقارير القديمة ان اتباع جامبا هاجروا قبل عام ١٥٦٠ الى أرض التونغا حيث سكنوا وراء النهر الذي فصلهم عن ابناء باندا . أما الروايات المتناقلة في القرن العشرين فتصف هذا الحادث على النحو التالي : جاء جامبا من أرض التوبيلي والموججي (شمال ترنسفال) وطرد قبيلة التونغا من أراضيها وأرغمها على التحرك شرقاً ، ويفصل نهر انهاسوني شعب الباندا عن بلاد الجوامبي . اما انماط البيوت الخاصة بشعوب الزولو والثونغا (Thonga) والتونغا (Tonga) فكانت ، بناء على الاوصاف التي تناهت الينا من القرن السادس عشر ، تحمل الخصائص ذاتها التي تميز بعضها عن البعض الآخر اليوم . وهناك انماط ثقافية اخرى ظلت على حالها مدة تزيد على اربعة قرون كالطرق التي اتبعها الافريقيون في منطقة خليج دلغوا في تحصين قراهم وفي الصيد والتجارة والزواج ومعالجة المرضى ودفن الموتى . ثم ان القبائل الحالية تتفق مع القبائل القديمة في نواح اخرى ، فهي تأكل الكعك ذاته المحشو بالبذور العطرية ، وتلبس الزي ذاته في الرقصات العسكرية ، وتتبع النمط نفسه في الرقص الرمزي ، وتطبق نظماً اقتصادية مماثلة لتلك التي كانت تميز الفئات المختلفة حين التقى بها البرتغاليون لأول مرة . وتستعمل الفئات الحالية من نسل القبائل القديمة ادوات وآلات موسيقية مميزة ونظماً خاصة في الغذاء ،

---

١٤ Junod, «Os indigenas de Moçambique, pp. 81-88.

وهذه كلها تعكس اذواقاً وعادات تختلف من فئة الى اخرى على نحو مماثل لما كان عليه الوضع قبل اربعة قرون .

هذه الحقائق تتعارض والزعم الذي كثيراً ما ردده الافريقيون الجنوبيون والقائل بان قبائل البانتو لم تدخل هذا الجزء من القارة الا بعد ان اكتشفه الاوروبيون واحتلوه . وقد ظلت هذه الفكرة الخاطئة عالقة في اذهان الكثيرين من الاوروبيين في افريقيا الجنوبية على الرغم من الادلة التي جمعها جوند من التقارير والسجلات الاولى . ولا يزال اصحاب هذه الفكرة يصفون شعب البانتو كما لو كان قبائل رحالة متوحشة تعيش على النهب والسلب ولا تستقر في مكان ويعتقدون انه قدم من الشمال الى بلاد كانت خالية تقريباً من مظاهر الحياة الثقافية .

وتتناول الدراسات التي اجراها جوند والنتائج التي انتهى اليها ، الشعوب الموجودة في المنطقة الممتدة من ناتال حتى نهر الزمبيزي شمالاً . وسندرس هنا احد هذه الشعوب ، وهو شعب الجوامبي ، لنبين صحة النتائج التي توصل اليها جوند وامكان تطبيق الطريقة التاريخية الاثنية على دراسة وحدة ثقافية محدودة .

تسكن قبائل الجوامبي في منطقة تبعد حوالي تسعين ميلاً في الجهة الجنوبية الغربية من انهامباني ، وتقع هذه المنطقة شمال انهاريمي وشرق نهر انهاسوني . وترجع هذه القبائل نسبها الاسطوري الى جامبا ، وهو زعيم ورد ذكره في رسائل لكاهنين برتغاليين كتبا عن حادثة تعميده وتعميد عائلته في عام ١٥٦٠ ، أي خلال السنتين اللتين خضعت فيهما عاصمة الجوامبي لاحتلال الارساليات التبشيرية . ويمكن القول ان اماكن السكن الحالية لقبائل الجوامبي ظلت ثابتة نسبياً خلال القرون الاربعة الماضية ، وذلك بالنسبة لموقعها من انهار المنطقة

والشعوب المجاورة، وفي ضوء ما يتوافر من البيانات المدعومة بالوثائق [15] .

وجرى تحليل ثلاثة عهود تاريخية مرت بها قبائل الجوامي، درس اثنان منها على أساس الوثائق التاريخية ، ودرس الثالث على أساس الابحاث الانثروبولوجية الميدانية [16] . وتزودنا السجلات التاريخية بمواد أساسية عن فترة طويلة تعود الى أول احتكاك للبرتغاليين بهذه القبائل في نهاية القرن الخامس عشر وتمتد حتى الوقت الحاضر . وقد استقصى الكتاب تقارير المكتشفين والتجار والرهبان والموظفين الرسميين بقصد الاهتداء الى العـــادات ومظاهر الثقافة المادية القديمة ومقابلتها مع البيانات المعاصرة . واتاحت هذه المواد في مجموعها الفرصة لاجراء المزيد من الابحاث الاثنوغرافية الميدانية ، كما استخدمت للتحقق من مدى صحة الروايات التي تتناقلها الألسن عن بعض الشخصيات والاماكن والحوادث .

ويمثل العهد الأول فترة من القرن السادس عشر عقبت هجرة قبائل الجوامي من مرتفعات كارنغا الى السهول الساحلية في موزامبيق . وكان من جراء هجرة قبائل الجوامي من وطنها الاصلي في المناطق الجبلية ان تعرضت ثقافتها لتعديلات ساعدتها على الاستمرار في اتباع طرقها المألوفة في الحياة مع التكيف ، في الوقت نفسه ، على وطنها الجديد ووتنغا .

اما العهد الثاني فقد جاء في نهاية القرن التاسع عشر في أعقاب ثلاثة قرون ونصف من الاحتلال الاوروبي لووتنغا ظلت علاقات الجوامي خلالهـــا ثابتة

١٥- Charles Edward Fuller, «An Ethnohistoric Study of Continuity and Change in Gwambe Culture,» (Ph. D. dissertation, Department of Anthropology, Northwestern University, 1950), pp. 6-20.

١٦- المصدر نفسه المشار اليه في الرقم ١٥ أعلاه ، ص ١٤٥ – ٢٠٥ .

نسبياً ، ولكنها تعرضت لتطور خفيف بطيء نتيجة الاحتكاك بفئات أخرى من البانتو والدخول في اتفاقات تجارية طوعية من النوع العرضي القصير الأمد الذي كان سكان الموانىء يبرمونه مع الاوروبيين . وقد اقتصر التغير على بعض التكيف اللغوي ، وبعض المقتبسات المختارة من الاعمال الفنية والتكنولوجية للثقافات المجاورة مع تعديلها لتتلاءم والاوضاع المحلية ، وعلى تأثر النظام الاقتصادي بالاوضاع المتغيرة للتجارة . وتنحصر الاهمية الرئيسية لدراسة هذا العهد في انها تعيننا على تحديد الفترة التي حدث فيها التغير وتوكيد استقرار العناصر الثقافية التي لم يطرأ عليها أي تغيير .

وأما العهد الثالث فهو النصف الاول من القرن العشرين، وقد جاء في اعقاب ستين سنة تميزت بسيطرة البرتغاليين على الاوضاع السياسية للبلد ، وباشراف الارساليات التبشيرية على شؤون التربية والتعليم ، وببدء الاسهام في النشاط الصناعي الحديث . ويمثل هذا العهد فترة تعرضت فيها الاوضاع المعيشية لقبائل الجوامبي لتغيرات كثيرة بعيدة المدى نخص بالذكر منها : تناقص الموارد الطبيعية ، وهجرة العمال على نطاق واسع الى الترنسفال ، واستبدال الحكم الاستعماري بشكل من اشكال الحكم الذاتي المحلي ، وتقبل الجميع للنظام الاقتصادي القائم على الدفع نقداً ، ونشوء نظام استخدام العمال بعقود لآجال طويلة ، واخضاع الزراعة للتوجيه الحكومي ، وادخال نظام الضرائب ، والاشتراك في الوان دخيلة من النشاط الديني والتربوي والصناعي والطبي والترفيهي . ويمتاز العهد ايضاً بالجهود التي بذلها سكان الجوامبي للمحافظة على طريقتهم في الحياة وضمان استمرارها في اطار الظروف التاريخية المتغيرة التي واجهوها [١٧] .

---

١٧ المصدر نفسه المشار اليه في الرقم ١٥ .

أما طريقة المعالجة التي سنعتمدها في هذا المقال فهي ان نبحث اولاً في ثقافة الجوامي كما يعرضها افرادها للمراقب المعاصر ، ثم ننتقل الى بحثها كما وصفت في القرن السادس عشر . هذا وان استخدام الطريقة التاريخية الاثنية في هذا البحث سيبين قابلية تطبيقها على دراسة الاستمرار والتغير الثقافيين .

العهد المعاصر

تحتل قبيلتان من شعب الجوامي وقبيلة من شعب النكومبي بلاداً تعرف باسم ووتنغا او ونزونجي[18]، وتقع بين خطي عرض ٢٤° و٣٠ ٢٤° جنوباً وبين خطي ٣٤° و ٣٥° شرقاً . وتسكن قبيلة جوامي الكبيرة ، التي يرأسها زعيم اسمه يعقوب ، الثلث الغربي المحاذي لنهر انهاسوني ، وتسكن القبيلة الصغيرة ، التي يرأسها الزعيم يوسف ، القسم الاوسط . اما قبيلة النكومبي فتسكن القسم الشرقي ويرأسها الزعيم جوبان . وقد اكتشف البرتغاليون هذه البلاد في القرن السادس عشر ، ولكنهم لم يخضعوها لحكمهم الفعال الا حوالي عام ١٨٩٠ . ولا يستسيغ سكان الجوامي وجهة النظر الاوروبية التي تقول بانهم يعيشون في بلاد التشوبي . فمنطقة ووتشوبي ، حسب رأيهم ، تقع جنوب وادي نهر انهاسوني — انهاريمي ، في حين تقع ووباندا ، بلاد قبيلة الباندا ، غرب نهر انهاسوني . أما أراضي القسوا والهلنغوي ، فتؤكد قبيلة الجوامي انها تقع شمال بلادها . وتدعي الجوامي ان ووتنغا هي بلادها الاصلية ، ولا تقر بوجود علاقة بينها وبين شعب التونغا الذي تسميه الماخوكا . وكانت قبيلة النكومبي القبيلة الاخيرة من سلسلة القبائل التي هاجرت الى ووتنغا واستقرت فيها . ويحتمل ان قبـــائل التشوبي

---

١٨ تعرف منطقة ووتنغا او ونزونجي باسماء اخرى متقاربة ولكنها تختلف قليلاً تبعاً لاختلاف اللهجة المستعملة .

دخلت الاجزاء الجنوبية خلال مدة انتشارها في موجات كبيرة شملت مناطق واسعة . ومهما يكن من أمر ، فان قبيلة الجوامي ، والقبائل الاخرى التي أتينا على ذكرها هنا ، قد شغلت الاراضي التي تشغلها حالياً منذ القرن السادس عشر ، او حتى قبل ذلك التاريخ .

وتشترك قبيلة الجوامي مع قبائل التشوبي في سمات ثقافية كثيرة . فهي ، كجيرانها الجنوبيين ، تصنع المارمبا (التمبيلة) ، وتصنع نوعاً من القماش من لحاء الشجر ، وتنحت آنية مختلفة من الخشب ، وتستعمل القوس والنشاب اللذين لم يستعملها السكان الآخرون في افريقيا الجنوبية الشرقية الا في العهود الاخيرة . وتزوج رجـال كثيرون من قبيلة الجوامي نساء من شعب التشوبي ، وكان من جراء ذلك ان نقلت نساء تشوبي معها مميزاتهن الكلامية الى مجتمع الجوامي الذي يطلق على لغته الخاصة اسم التزونجي . اما عادات الجوامي الدينية ، التي يدور معظمها حول عبادة الاسلاف مع الاعتقاد بخضوع الافراد لسيطرة الارواح ، فتشبه كثيراً نظيراتها عند القبائل المجاورة .

غير ان هناك فوارق ملحوظة بين قبيلة الجوامي وجيرانها . فاعضاء الجوامي يعتزون بصناعتهم ، ونظافتهم ، ومتانة مبانيهم وحسن مظهرها ، ونجاحهم في الزراعة ، وحسن ادائهم لواجباتهم . وهذه الصفات كلها تجعلهم ينظرون بازدراء لكل من شعبي الخوكا والتشوبي . وتراهم يشيرون بحماسة الى الفروق بين لغتهم التزونجي من جهة ، وبين لغة التشوبي الشيتشولي ولغة الخوكا من جهة اخرى . ويستعمل البعض قوارب او زوارق التشوبي ، أما هم فيحصلون عليها بشرائها او استئجارها . ويختلف افراد الجوامي عن التشوبي في انهم لا يتركون وجبة او نقاشاً يدور حول الانساب او السياسة لمجرد سماعهم جوقة تعزف على المارمبا. وهم ، بخلاف الخوكا ، لا يأكلون السمك على الرغم من وفرة انواع صالحة للأكل في انهارهم . وتراهم يقومون بأعمـــال زراعية من مستوى جيد ، ولكنهم

يختلفون عن قبيلة النكومي والقبائل الاخرى المجاورة لهم مباشرة من جهة الشمال الشرقي في انهم لا يشاركونها اهتمامها الحامي بزراعة الاشجار المثمرة .

وكثيراً ما تدور ابحاثهم حول الجنس . وتعتبر الطقوس المتصلة بالجماع الجنسي مهمة في اغلبية الازمات التي تواجهها العائلة او العشيرة . اما عملية تكريس او « تدشين » البنات فمؤلمة ، اذ ترغم الفتـــاة المعنية على الرقص وهي تحمل دمية خشبية مولجة في مهبلها . وتبلغ هذه الشعائر الذروة ، حين يطلب الى الفتاة ان تضاجع رجلاً يسميه كفيلها او ولي أمرها خصيصاً لهذا الغرض . وتسمى الخبرة التي تكتسبها الفتاة بهذه الطريقة « شيكوند لا نا مواري » أي « موعد اللقاء مع مواري » . ويقترن اسم مواري باسم موجاجي في معظم الانساب السلالية عند الجوامي، وهو لا يعدو كونه اسماً لأحد الاسلاف . اما شعوب الشونا فتعبد مواري باعتباره إلهاً رفيعاً وتكرس له شعائر جنسية مماثلة [١٩] .

اما الأولاد عند الجوامي والنكومي فيختتنون عند بلوغهم مرحلة المراهقة . ويلتقي اعضاء الجوامي مع جيرانهم في انهم ينظرون الى الاغاني والرقصات التي تصاحب هذه العملية كما لو كانت ألعاباً ، لا شعائر رسمية . وعلى الرغم من ذلك فقد درجت العـــادة على منع النساء والبنات من الاقتراب من مسرح عمليات الختان واخضاعهن لمراسم تحريمية صارمة في بيوتهن . ومما يدعو الى الاستغراب ان ممرضة افريقية مسيحية نجحت في عـــام ١٩٤٦ في اقناع زعماء الجوامي ، بلغتهم التزونجي ، بالسماح لها باجراء عمليات الختان واستخدام ادوات وعلاجات طبية حديثة وتعليم الأولاد أغاني ذات صبغة دينية مسيحية . ولا يسع المرء الا ان يتساءل ما اذا كانت ثقافة الجوامي والنكومي قد تمثلت تماماً عادة ختان الذكور باعتبارها شعيرة وطنية اصلية . والجدير بالذكر ان شيوخ الجوامي

---

١٩ Fuller, «Ethnohistoric Study», pp. 128 ff.

منقسمون في آرائهم حول هذا الموضوع ، الا ان الكثيرين منهم يقولون ان اسلافهم لم يمارسوا هذه الشعيرة . ويبدو ان قبيلة الجوامبي ، بخلاف بعض القبائل الاخرى ، لم تشدد كثيراً على الاهمية الاجتماعية والتربوية لهذه العادة ، ولكنها ركّزت على مظاهر متصلة بالجنس من أجل ذاتها ، وهي مظاهر اصابها بعض التعديل نتيجة لتعرض القبيلة للاثر المسيحي .

وتشير الروايات المتوارثة لدى قبيلة الجوامبي الى تغيرات ثقافية كثيرة . ففي نهاية القرن المنصرم حدثت مجاعة كبيرة أودت بحياة الآلاف واضطرت الاهالي الى أكل لحم الخنزير واطعمة اخرى كانوا يتجنبونها في السابق . وتصف القصص المروية عن الايام الغابرة النساء وهن يجرشن الذرة والكاسافا بالحجارة ، اما نساء اليوم فيستخدمن هاوناً خشبياً ومدقة خشبية .

وتشير الانساب السلالية والروايات التاريخية المأثورة شفهياً الى ان المنطقة الغربية هي المهد الاصلي لشعب الجوامبي . ويزعم بعض الشيوخ ان اسلافهم قدموا من فيشا (أي فيدا) في شمال ترنسفال . ويشدد نفر قليل على اهمية العناصر الثقافية المتصلة بموجاجي ومواري او الموهاري في الجداول السلالية ، مع الاشارة الى ان هذه العناصر تشكل قسماً من التاريخ القديم لشعب الجوامبي . ومن الغريب ان افراد الجوامبي لا يقرنون موجاجي الذي يظهر في نسب اسلافهم بكلمة « موجاجي » التي تعني « المطر » في لغة قبيلة الخوكا المجاورة لهم ، ولا بملكة المطر « موجاجي » عند قبيلة اللوفيدو . ثم انهم لا يقرون بانهم يفهمون العلاقة بين السلف موهاري والاسم الذي يستخدم في شعائر تكريس الفتيات . ويلاحظ ان تعلقهم الشديد بتقاليدهم يجعلهم يتحدثون عن شخصيات تفصلها عن اكبرهم سناً مسافة زمنية بعيدة ، كما لو كانت مرتبطة بهم بعلاقات وثيقة من الالفة والمودة ، ويلاحظ ايضاً ان مؤرخيهم يسردون اخبار اسلافهم البعيدين كما

لو كانت قصصاً يرويها شاهد عيان . وليس من المستغرب اذن ان يظن بعض الباحثين ان الهجرة من اراضي الفيشا والكارنغا حدثت في الجيل الماضي .

ويلعب افراد الجوامبي لعبة شائعة في جميع المناطق التي تشغلها قبائل التشوبي والخوكا والتسوا وشنغان الشمالية . وفي هذه اللعبة يختار الاطفال شخصاً (او اكثر من شخص واحد) ويرمزون اليه بضمير الغائب « هو » . ثم يجتمعون حوله ويبدأون بغناء المقطع التالي : « اين انت يا جوامبي، اين ؟ » وفجأة يركض جميع الاطفال الى داخل الغابات تاركين خلفهم الشخص الذي رمز اليه بضمير الغائب « هو » وعلامات الدهشة بادية عليه . وينشد الاطفال ، اثناء قيامهم بهذه العملية ، المقطع التالي : « ان اطفال الجوامبي منتشرون في كل مكان » . وهذه اللعبة هي احدى اللعبات المفضلة عند شعب الموخامبي ، الذي يسمى عادة التسوا ، وهو شعب يتكلم معظمه لغة التسوا . ويدعي مؤرخو الموخامبي ايضاً ان فيشا هي موطنهم الاصلي . وهناك سبع مناطق مأهولة متباعدة تدعى موخامبي ، وتوحي مواقعها بوجود طريق دائرية محاذية لواد نهري يمتد من نهر لمبوبو الشمالي الى منطقة وونشوبي جنوباً، ومنها تمتد في اتجاه شمالي شرقي متجاوزة وونتغا حتى بلاد التسوا شمال انهامباني وماسينغا . وحيثما استقرت هذه الشعوب، كانت تختار عادة نبعاً ذا ماء متدفق في مكان صخري السطح ، مجانبة البحر وتاركة المناطق الرملية الشاسعة لغيرها . وقد حذت قبيلة الموخامبي حذو قبيلة الجوامبي ، فلم تمتهن قط صيد السمك ، ولكنها اهتمت بتربية قطعان من الماشية ورعايتها رعاية حسنة حيثما سمحت الاحوال المناخية بذلك .

ومن الضروري ، عند دراسة تقاليد الجوامبي ، استخلاص بعض العناصر الاساسية المختارة من العدد الكبير من سلاسل النسب الموجودة . وفي اجتماع للوجوه والاعيان ، عقد برئاسة يعقوب زعيم قبيلة جوامبي الكبيرة ، أمكن استخلاص شجرة عائلية كاملة من عدد من سلاسل النسب المهمة . وبعد دراسة

سلاسل للنسب وتدقيقها تمكن المجتمعون من تقصي خطوط النسب لواحد وثلاثين من الذكور الراشدين والرجوع بها الى سلف مشترك .

اما زعيم قبيلة الجوامبي الكبيرة فهو الآن في أواخر العقد التاسع من عمره ، وهو ابن نياسا ناني ، وقد شهد في حياته الطويلة وفاة احد عشر رجلاً من اخوته دون ان تتاح لأي منهم الفرصة لان يرتقي سدة الرئاسة . وقد تولى زعامة القبيلة قبله ثلاثة من اخوته الذين كانوا يكبرونه سناً . ولم يحظ والده نياسا ناني قط بهذا الشرف، اذ كان الابن الرابع للزعيم ماتان . اما الابن الثاني، وهو الزعيم كوهونو، فقد عمّر بعد أخيه الاصغر بضعة أيام ، فتناوب الزعامة ستة من الاخوة وابناء العم قبل ان تنتقل الى الابن الاكبر لنياسا ناني . واذا اعتمدنا اكثر التقديرات تحفظاً ، امكننا القول ان الزعيم كوهونو كان يحكم البلاد قبل عام ١٨٦٠ ، وعلى الارجح قبل اكثر من عشر سنوات من ذلك التاريخ . وفي تلك الفترة نشبت ثورات حرّض عليها مانيوا وموزيلا ، من ابناء مانيكوسي ، مما دفع الجنود البرتغاليين الى التوغل الى قلب منطقة الجوامبي حيث أسسوا في وقت لاحق مركزاً عسكرياً اطلقوا عليه اسم كوجونو تخليداً لذكر الزعيم كوهونو . أما ماتان، والد كوهونو، فأغلب الظن انه حكم خلال الفترة الواقعة بين عامي ١٨٢٠ و ١٨٥٠ . وهنا تلتقي خطوط النسب ، اذ تجمع معظم سلاسل النسب على انها تنحدر من سلف مشترك ، هو ماتان ، وذلك عن طريق نيابيلو ونايننونجي وجاميا وتوبيلي وموجاجي وموهاري . وهذه الاسماء الستة الاخيرة ثابتة ، وان كان ترتيبها يختلف من حالة لاخرى .

اما قبيلة جوامبي الصغيرة فيرأسها زعيم مستقل . ولعائلاتها سلاسل نسب موازية لنظيراتها عند القبيلة الكبيرة ، ولكنها تلتقي معها عن طريق ليشوكي الذي كان ، على ما يبدو ، شقيقاً لماتان . ويرجع جوموندو زفالا ، الملقب بزعيم تشوبي لمنطقة زفالا ، نسبة الى زفالا الذي يصفه بانه حفيد تسوفاوورا ، ابن

جامبا . وهكذ نرى ان الروايات المأثورة تدرج ما لا يقل عن جيلين بين زفالا وجامبا .

وثمة مجموعة اخرى مستقلة من الروايات المعتمدة لدى قبيلة الجوايلوندو في شيلونديني توحي بان تسلسل نسب الجوامبي قد اختصر طوله وانه ، اذا اعد على اساس جيد ، يؤدي الى تانيا الذي خاض حرباً مع ابناء زفالا حوالي عام ١٨٤٠ واستدعى الجنود البرتغاليين لمعاونته في القتال . واذا رسم خط نسب واضح المعالم ، تبين انه يمر بما لا يقل عن تسعة اجيال ثم ينتهي بشيلوندو ، السلف الذي تتحدث عنه الروايات التاريخية المأثورة وتذكر انه هاجر من نكوسا في المنطقة الغربية واستقر في المنطقة الساحلية . ولا بد ان شيلوندو عاش قبل القرن الثامن عشر بمدة طويلة ، نظراً لان البلاد كانت تعرف باسمه قبل عام ١٧٠٨ حين نشر دي ليل (De L'Isle) خريطة بعنوان «كوروندي» التي تذكر الروايات المأثورة انها خضعت لحكم شيلوندو [٢٠] . وقد استقصى الباحثون البقايا الحفرية للقرية الافريقية القديمة التي دفن فيها شيلوندو — حسب رواية افراد ذريته — مستندين في ذلك الى المعلومات التي زودها بهم مؤرخو الجويلوندو ، فتبيّن ان الموقع هو نفسه الذي نسب اليه اسم كويروندي [٢١] في خرائط عامي ١٧٠٨ و ١٧٢٠ . ويقرن اسم شيلوندو باسم جامبا في روايات كل من الجويلوندو والجوامبي والزفالا .

القرن السادس عشر

لا تشير الروايات المتوارثة في هذه المنطقة الى اي احتكاك بالاوروبيين خارج

---

٢٠ G. de L'Isle, in Tracey, Antonio Fernandes, p. 74.

٢١ Tracey, «Antonio Fernandes,» pp. 74-78.

نطاق الاشتباكات الحربية التي وقعت في القرن الماضي . غير ان المصادر البرتغالية تستشهد بوثائق تقيم الدليل على ان احتكاكاً مهماً جرى في القرن السادس عشر بين السكان المحليين وبين الاوروبيين . ففي عام ١٥٥٩ قام كاهن برتغالي في موزامبيق بتعميد فتى ادعى انه ابن الملك جامبا من انهامباني . وفي شهر شباط (فبراير) من السنة التالية ، وافق راهب يسوعي يدعى جونزالودا سيلفيرا على التوجه الى بيت الفتى وبذل محاولة لحمل الاب وبلاطه على اعتناق المسيحية. وبعد ذلك قضى جونزالو ومساعده الراهب اندريه فرناندز سنتين عملا خلالها على نشر الديانة المسيحية في اوساط شعب جامبا . وكتب هذان المبشران رسائل ضمّناها ملاحظات كثيرة عن قبيلة الجوامبي وقبيلة التونغا المجاورة لها .

وسرعان ما ادرك افراد الارساليات التبشيرية ان جامبا لم يكن زعيم انهامباني ، وانما زعيم بلاد اطلقوا عليها اسم تونغ (ووتنغا) ، وهي بلاد تقع في الداخل على بعد تسعين ميلاً من ميناء انهامباني. ويتضح من الاوصاف الجغرافية ان العاصمة لم تبعد كثيراً عن ملتقى نهري انهاريم وانهاسوم . وكان المبشرون يشاهدون ، على طول احدى الطرق المؤدية الى ذلك المكان ، قطعاناً كثيرة من المواشي السمينة منتشرة في واد يرجح انه وادي الانهانومب ، او وادي نهر المواشي . وكانوا يجتازون في طريقهم مناطق تكثر فيها اشجار الحمضيات ، وكثيراً ما كان يصدر منتوج هذه الاشجار ليباع لافراد الارساليات التبشيرية في تونغ التي كانت تعاني نقصاً في الفواكه والمنتوجات الزراعية باستثناء انواع من النباتات البقولية والجوز الارضي . ويبدو ان تونغ كانت قريبة من الموقع الذي يسمى اليوم كوجونو . أما المنطقة المجاورة التي اشتهرت بوفرة اشجارها المثمرة فتقابل منطقة ثونغا الشمالية الواقعة بين تونغ وانهامبان . واذا استثنينا التغيرات التي حدثت في اعقاب الاحتلال الاوروبي ، امكننا القول ان الاوضاع السابقة ظلت قائمة حتى يومنا هذا .

وتنطبق اوصاف الاهالي في القرن السادس عشر على اوصافهم اليوم . فالشعب الذي كان يشغل منطقة تونغ كان يعرف بشعب جامبا ، وروي عنه انه قدم من منطقة تقابل ما يعرف اليوم ببلاد الترنسفال الشمالية وروديسيا الجنوبية . وسبق ان اوضحنا ان قبيلة الجوامبي اليوم تطلق على بلادها اسم ووتنغا او وونزنغي ، وان قبيلتي الجوامبي والماكومي تسميان لغتهما المشتركة التزونجي. ومما حير الكهنة البرتغاليين ان شعبي الكارنتغا والشونا ، اللذين كان يتزعمهما جامبا ، كانا يطلقان على بلادهما اسم تونغ ، في حين كانت قبيلة البوتنغا تشكل شعباً مختلفاً شغل المنطقة الواقعة بين تونغ وانهامبان . وتسكن جماعة التونغا اي (الخوكا) اليوم المنطقة الواقعة شرق بلاد التونغ، وهذه الحقيقة تسبب ارتباكاً لدى الدارسين المعاصرين . ونسب الاب جونزالو سكان انهامبان الى قبيلة البوتنغا ، أما سكان منطقة تونغ فنسبهم الى قبيلة الماكارنغا [٢٢] .

وتذكر هذه الاوصاف القديمة ان قبيلة الجوامبي قدمت من الغرب تاركة بلاد الكارنغا والشونا بسبب نزاع نشب بين افراد العائلة المالكة وانها استولت على المنطقة التي كانت تشغلها قبيلة التونغا . وتذكر روايات الارساليات التبشيرية ان قبيلة الجوامبي كانت تتفوق على جيرانها من البوتنغا في النظافة والاجتهاد وفي الكثير من السمات الثقافية الاخرى . وكان افراد القبيلة يحبون لحم البقر ، ولكنهم كانوا يضطرون الى شراء المواشي من القبائل المجاورة . ولم يمارسوا عادة ختان ابنائهم على غرار ما كان متبعاً عند قبائل البونغا والبوتنغا التي كانت تشكل نسبة كبيرة من السكان الساحليين. وكانوا ينزعون الى الهدوء والمسالمة الا في حالات السكر ، والواقع انهم كانوا يكثرون من الشرب على الرغم من ادعائهم بانهم اكثر اتزاناً ورصانة من معظم القبائل المجاورة . أما مشروباتهم الكحولية فكانت ، كما هي الحال اليوم تقريباً ، تصنع من ثمر

---

٢٢ Theal, «South Eastern Africa», II, 87, 93.

الانقرديا وجوز الكاني وبعض انواع الحبوب . ولا يزال مصطلح امبومبي (Empombe)، الذي كان يستعمل في حفلات الشرب، معروفاً اليوم في اوساط قبيلة الجوامبي . ويمكن القول على وجه الاجمال ، ان الاوصاف التي نسبها الكتاب الى قبيلة الجوامبي قبل اربعة قرون لا تزال تنطبق عليها في منتصف القرن العشرين .

وكانت قبيلة الجوامبي — بناء على روايات الارساليات التبشيرية — تعيش قرب مورد كبير من السمك ، ولكنها لم تعن بصيده او بأكله . ويبدو انها لم توجه اي اهتمام الى استغلال الانهار التي كانت تعيش على محاذاتها ، وذلك بخلاف قبيلة التونغا المجاورة التي كان اقتصادها يرتبط بصيد الاسماك . ومن عجيب امر هذه القبيلة ان الوضع ظل كما هو بعد مرور اربعة قرون ، على الرغم من ان القبائل المجاورة لها من جميع الجهات — وكذلك نساء التشوبي في قبيلة الجوامبي نفسها — تشتري السمك المجفف والجبري من الباعة المتجولين من افراد قبيلتي التونغا والتشوبي الذين يسكنون المناطق الساحلية . ولاحظ المبشرون قبل اربعة قرون ان الكثيرين من افراد قبيلة الجوامبي يؤثرون السكن في بقع مظلمة وسط الغابات ، ولا يزال هذا الميل قائماً حتى يومنا هذا . ولم يطرأ تغير يذكر على نظام تكليف النساء بالقيام بالعبء الاكبر من الاعمال الزراعية في الحقول . ولا يزال من اليسير على المرء ان يقنع اي فريق من الرجال بان يخرج للصيد مصطحباً معه ما يحتاج اليه من الكلاب والاسلحة . واذا اطلّع المرء على حياة قبيلة الجوامبي في القرن الحالي ، فانه لن يجد ما يثير استغرابه لدى قراءة اوصاف الطرق التي كانت تتبع قبل اربعة قرون في نصب الشرك للفيلة وقتل فرس النهر والجاموس والطرائد الاخرى ، وتصرفات الرجال وازيائهم ورقصاتهم الحربية ، وأساليب الكهانة والعرافة ، ومعالجة الامراض ، والغذاء ، والعادات الخاصة بالجنازات ، وطرق المحاكمة بالتعذيب [٢٣] .

---

٢٣ المصدر السابق المشار اليه في الرقم ٢٢ الجزء II ، ص ٥٨ — ٩٨ انظر ايضاً : Fuller, «Ethnohistoric Study,» pp. 83-86.

وثمة عادات تتصل بالجنس والزواج اساء المبشرون فهمها ، غير ان في رواياتهم ما يكفي لاقامة الدليل على وجود شبه بين طرق الجوامبي القديمة وطرقها الحديثة . فالارملة لا يزال يرثها ابن اخ زوجها المتوفى ، ولا يزال من حق الزوج ان يعيد زوجته الى والديها اذا لم تنل رضاه مع المطالبة برد قسم من نفقات الزواج او باستبدالها بزوجة اخرى . ومن الانماط الاخرى التي ما زالت قائمة تعدد الزوجات عند الصفوة المختارة ، والمفاوضات المتصلة بالخيانة الزوجية ، والاستعانة بشعائر جنسية لتطهير الجو من الدنس الناشيء عن الموت او الخيانة الزوجية . ويبدو ان احد المبشرين راعه بعض ما شاهده فرغب عن وصف « العادات المبتذلة التي يعجز اللسان عن وصفها » واكتفى بالاشارة الى ان قبيلة الجوامبي كانت ، في حالات المرض او الموت او الازمات ، تقيم شعيرة « ابشع من ان توصف » من اجل التخلص من رجس خطر مستطير [٢٤] . وليس من العسير على المرء ان يدرك سبب احجام هذا المبشر عن الكتابة الى زملائه الكهنة عن مثل هذه العادات . فكل ما يحتاج اليه المرء لادراك هذا الامر هو ان يستمع الى احد رجال الجوامبي المعاصرين وهو يصف الطرق المتبعة في الجماع الجنسي الشعائري ، وجمع السائل المنوي ومزجه ، ودهن الاصبع الكبير لقدم كل قروي بالمزيج ، كل ذلك من اجل دفع البلاء الذي عم القرية .

وذكر احد البرتغاليين الذين زاروا المنطقة في القرن السادس عشر ان الناس كانوا يقسمون اليمين بالنفخ على وجه الشخص الذي كانوا يعطونه العهد . ويبدو ان هذا الكاتب البرتغالي كان يشير الى الشعائر المتصلة بتأدية القسم بالطريقة التقليدية . فبحسب هذه الشعائر ، كان الشخص المكلف بتأدية القسم يقذف كمية من الرمل الى عل ثم ينفخ في الرمل في اتجاه الرجل الذي يخاطبه .

---

٢٤ Junod; « Os indigenas de Moçambique, » pp. 15 ff. Cf. Fuller «Ethnohistoric Study,» pp. 57, 69 ff.

أما وصف الطريقة القديمة في صنع قماش من لحاء الشجر واستخدامه في صنع الملابس ، فينطبق تمام الانطباق على الاساليب التي كانت متبعة عند قبيلة التونغا وبعض افراد الجوامي حتى مطلع القرن الحالي. وكذلك الامر بالنسبة للزيلوفون البدائي المعروف باسم تمبيلا (Timbila)، اذ لم يطرأ اي تغير يذكر على الطريقة المتبعة في صنعه عند قبيلتي الجوامي والتشوبي . ويلاحظ ان هناك ميلاً شديداً الى الموسيقى عند هاتين القبيلتين ، كما ان التمبيلا تتمتع بمكانة لا تجاريها مكانة أيٍّ من الآلات الموسيقية الاخرى .

وسجل المبشرون البرتغاليون الاوائل اغنيتين مع تفسيرهما، ولا يمكن فهمها بلغة التونغا او التسوا او التشوبي ، غير ان ذاكرة الجوامي تعي بعض كلمات الشونا مثـــل « gombe » (بقرة) و « fuka » (يقع) ، و « ambuze » (معزى) ، و « chapana » (يتغيب) ، و « virato » (صندل) . ويدل تذكر هذه الكلمات على وجود صلة بين لغة الجوامي الحالية ونص هاتين الاغنيتين ، وكذلك على وجود علاقة بين لغة الشونا ولهجة الكارنغا . وثمة كلمات سجلها الكهنة البرتغاليون لا تزال مألوفة لدى السامعين من افراد قبيلة الجوامي ، نذكر منها على سبيل المثال : « milandos » (منازعات اهلية) و « motro » (امتحان السم) ، وكلمة (فم) التي تستعمل احياناً للدلالة على الرشوة التي تدفع لزعيم ومجلسه للنظر في نزاع ، وكلمة « muzimo » للدلالة على روح احد الاسلاف ، وكلمة « songos » (nanga) للدلالة على « عرافي الساحرات » . ويلاحظ ان هذه الكلمات تحمل مدلولات شبيهة بالمدلولات المنسوبة اليها في الرسائل التي كتبت بين عامي ١٥٦٠ و ١٥٦٢ [٢٥] .

وفي عام ١٥٨٩ كتب دياجو دو كوتو (Diago do Couto) تقريراً روى فيه قصة حطام السفينة « س. تومي » (S. Thomé) وضمنه وصفاً لرحلة

٢٥ Junod, «Os indigenas de Moçambique», pp. 14 f.; 81 ff.

الناجين الى الساحل . ويذكر دو كوتو ، في سياق حديثه عن منطقة خليج دلغوا وبعض الزعماء الذين لا تزال اسماؤهم مألوفة اليوم ، يذكر اسم منطقة انهامبولا قرب بلاد الزفالا ، حيث تعيش اليوم جماعة انحدرت في الاصل من شعب الانهامبولا . وقد اقترح زعيم الانهامبولا على فريق الناجين سلوك طريق ساعدته على التوغل في المناطق الداخلية الى جهة الشمال والوصول الى نهر كبير وصفه الناجون انه « من حجم نهر اورو ويقع على خط عرض ٢٤ – ١/٢° مشكلاً الحـــد الفاصل بين مملكتي باندا وجامبي » . ويضيف دو كوتو ان « الفريق عبر النهر وواصل سيره حتى بلغ مدينة الملك جامبي على بعد فرسخ ونصف من النهر »[٢٦] .

وتقع عاصمة قبيلة جوامبي الكبيرة اليوم على ضفة نهر انهاسوني المقابلة لمملكة باندا. وفي عام ١٩٥٢ نصح الادلاء في انهامبولا السواح بان المرء يستطيع الوصول الى انهامباني بدون استعمال الطريق الاوروبية الحديثة والمعديات النهرية ، وذلك بسلوك طريق شمالية تؤدي الى ملتقى نهري انهاريمي وانهاسوني دون ان تمر باي تلال او انهار . وعند نقطة تلاقي الرافدين يعبر المسافر النهر ، ومن ثم يجتاز جوامبي ويسير في اتجاه نهر انهاسوني او سلسلة من البحيرات المؤدية الى نهر انهانومبي، ومنه الى خليج انهامباني . ومن الثابت ان هذه الطريق تمر بموقع قرية جوامبي القديمة .

وتحدث دياجو دو كوتو ، في جملة ما تحدث، عن قرى الملك جامبي وحسن ضيافته . وروى كيف عمد اثنان من الكهنة البرتغاليين الملك واولاده واطلق عليهم جميعاً اللقب « Sa » تيمناً باسم القديس سبستيان . ومع ان اللقب « Sa »

٢٦ Theal, « South Eastern Africa», II, 218-19.

المختصر من كلمة « Saint » (قديس) لم يحتفظ بدلالته الاصلية ، فان الرجال والاولاد من قبيلة الجوامبي لا يزالون يستعملونه باعتباره مصطلحاً غير محدد الدلالة على غرار بعض المصطلحات العامة غير المحددة التي يستعملها الامريكيون من مثل « pal » و « chum » [٢٧] .

يتبين من هذه المصادر ان اراضي التونغ التي شغلتها قبيلة الجامبا في الفترة الواقعة بين عامي ١٥٦٠ و ١٥٨٩ هي منطقة الوتنغا التي تشغلها قبيلة الجوامبي في القرن العشرين . ومن سخريات القدر ان الكاتب ثيل الذي نشر هذه الوثائق لم يتنبه الى قيمتها ، اذ خلص الى القول انه لم تكن ثمة علاقة تربط القبائل القديمة بالفئات الاثنية الحالية .

ويمكن اكتشاف حقائق اخرى استناداً الى السجلات التاريخية والروايات القبلية . ففي عدة نقاط عند ملتقى نهري الانهاسوني والانهاريجي توجد تلال كفرية قديمة تضم ، بحسب روايات افراد معاصرين من الجوامبي ، رماد الكثيرين من اجيال القبيلة المنصرمة وعظام بعض زعمائها . وفي احد هذه التلال عثر على حجر للسن ، غير ان المخبرين من الجوامبي اعربوا عن اعتقادهم بانه لا يعدو كونه حجراً عادياً اصبحت صفحته ملساء نتيجة الاستعمال الطويل .

وتستعمل كلمة مواري (Mwari) للدلالة على الاله في ديانة قبيلة الشونا وقبيلة المتابلي في روديسيا . وتظهر هذه الكلمة في معظم سلاسل النسب عند الجوامبي في كلا شكليها : المقتضب مواري والمطول مؤواري او موهـاري . ويجهل معظم المخبرين معنى هذه الكلمة ، كما انهم لا يقرنونها بالشعائر السرية الخاصة بتكريس النساء والمعروفة باسم كسيكوندلا نا مواري (Xikundla na

---

٢٧ Fuller, « Ethnohistoric Study, » pp. 19, 210. Cf. Theal, «South Eastern Africa,» II, 182 f., 218 f., and Junod, « Os indigenas de Moçambique», pp. 43-44, 50-52.

Mwari) . ولا يجد المرء الا نفراً قليلاً من الرجال الذين يقرون بانهم يعرفون شيئاً عن هذه الشعائر . والجدير بالذكر ان حضور هذه الشعائر محظور على الرجال ، وان خرق هذا الحظر قد يعرضهم لعقوبة الموت . وقد تسربت بعض التفاصيل عن هذه الشعائر مع الاشارة الى التركيز على اعضاء الانثى التناسلية واحتمال اخضاع النساء للجماع الجنسي . وتوحي هذه المعلومات ان الشعائر الجنسية عند الجوامبي تشبه نظيراتها عند قبـــائل الشونا . وسألت ذات يوم امرأة من الشونا ما اذا كانت تعرف المقصود بمصطلح « كسيكوندلا نا مواري » ، فأجابت انها لم تحضر هذه الشعائر بنفسها ، ولكنها وصفتها بعبارات توحي بانها تجري على غرار الشعائر المطبقة عند قبيلة الجوامبي ، هذا مع العلم بانها انكرت ان الفتيات المعنيات اللواتي اجتزن سن البلوغ يرغمن على مضاجعة الرجال في مرحلة معينة تبلغ فيهـــا احتفالات التكريس او التدشين ذروتها . أما وظائف هذه الشعائر ، بوصفها تربية جنسية او اعداداً جسمياً للزواج ، فتعتبر أقل اهمية من دلالتها الرمزية بوصفها نشاطـــاً يمثل علاقة رمزية مع مواري ، كبير آلهة الاسلاف عند قبائل الشونا . والسؤال الذي يتبادر الى الذهن هو : كيف يمكن للجوامبي ، التي تعتبر مواري سلفاً لهـــا ، ان تطبق شعائر الشونا وتستعمل المصطلحات الدالة عليها دون ان تقرنها اما باسم سلفها الخاص او بكبير الآلهة عند الشونا ؟

وهناك مبررات كثيرة تحملنا على الاعتقاد بصحة الرأي الذي تبناه كل من هنري فليب جوند [٢٨] والراهب فليشيانو دوس سانتوس [٢٩] ، وهو الرأي القائل بان مفردات التشوبي والجوامبي وبعض القبائل الاخرى الضاربة في المنطقة تلتقي في نقاط كثيرة مع مختلف لهجات الشونا . وفي الحالات التي فيها تختلف

---

٢٨ المصدر نفسه المشار اليه في « ٢٧ » ، ص ١٤ — ٢٢ .

٢٩ Dos Santos, « Gramatica da Lingua Chope », pp. 9-20.

لغة الجوامبي عن لغة التسوا او الجيتونغا المجاورة ، نجد انها كثيراً ما تقترب من استعمالات لغة الشونا ، وبخاصة في المصطلحات الدالة على مواطن اهـــتمام الرجال . ولا تقف أوجه الشبه عند المفردات او غيرها من العوامل اللغوية ، انما تزداد وضوحاً في الامثال والالغاز والحكايات الشعبية وأساليب التطير . أضف الى ذلك ان هناك اسماء لاماكن واشخاص يتعذر ايجاد أي تفسير لها في نطاق التسميات المستعملة عند الجوامبي والزفالا والجويلوندو ، غير ان مجتمع الشونا يعطي هذه الاسماء تفسيرات منطقية .

أهمية الروايات الشفهية

لا يهدف هذا القسم الى البرهنة على وجود علاقة بين سكان الجوامبي الذين شغلوا ، على مـــا يبدو ، منطقة ووتنغا طيلة القرون الاربعة الماضية وبين قبيلة الشونا او أية فئة اخرى معينة على الرغم من الحقيقة المحيرة التالية ، وهي ان اثر الشونا تجلى بوضوح في اوساط مجتمعات اللوفيدو والفندا في شمال الترنسفال . انما الهدف الاول لهذا القسم هو بيان اهمية الروايات الشفهية والتاريخ المدون لكل دراسة دقيقة مفصلة تجري على أية مجموعة سكانية افريقية . وثمة ايضاً هدف ثانوي وهو الاشارة الى اساليب اخرى في المعالجة نحتاج اليهـــا لدعم او تقويم المعلومات التي نحصل عليها عن طريق الاستماع الى الروايات الشفهية . ومما لا يرقى اليه شك ان الروايات الشفهية المأثورة محلياً تقدم للدراسات التاريخية ما لا يقل عن خمس خدمات رئيسية ، شريطة ان تخضع مثل هذه الروايات لفحص دقيق وتحقيقات مناسبة تجري حسب الاصول . وهذه الخدمات هي :

١ – من الواضح ان الروايات المأثورة محلياً تساعد على تحديد المجالات المرتبطة بظاهرة الاستمرارية الثقافية . وينطبق هذا القول على الجوامبي ، وكذلك على الدراسات التي تجري على المجموعات السكانية الافريقية في منطقة خليج

دلغوا ومناطق سوفالا . فالروايات المأثورة عن الجوامبي في القرن السادس عشر تعززها وثائق تاريخية وتثبت صحتها دراسات اثنوغرافية اجريت على التقاليد والظاهرات الثقافية المعاصرة . وهذه المصادر مجتمعة تميز قبيلة الجوامبي بوصفها مجتمعاً سار في خط تاريخي متصل الحلقات منذ حوالي عــام ١٥٠٠ حتى وقتنا الحاضر ، وسكن منطقة جغرافية واحدة طيلة هذه المدة .

٢ – تبين ان المؤرخين القبليين يستطيعون انعاش ذاكرتهم بالرجوع الى سلاسل نسب معتمدة ، ويستطيعون بالتــالي ان يتذكروا روايات شفهية تتقصى علاقات القبيلة في نقاط كثيرة من تاريخها . ان هذا النوع من التاريخ عرضة للخطأ ، وقد يشك الدارس في بعض التأويلات المقدمة حين يقابلها بالمعلومات الحديثة المتوافرة . غير اننا اذا اخذنا بعين الاعتبار ان الراوي قد ينزع في بعض الاحيان الى الشطط في خياله او الى تقديم تبريرات لاحقة ، امكننا القول ان الروايات المأثورة تلقي شعاعاً هادياً على الشعوب التي احتكت بها الثقافة قيد الدراسة وكذلك على طبيعة العلاقات التي قامت بين الثقافات المتجاورة .

٣ – هناك كلمات وتعبيرات اصطلاحية وأمثال مأثورة بطل استعمالها في اللغة الدارجة ، غير ان بقاءها عالقة في اذهان بعض الناس يساعدنا على تقصي التطور اللغوي والعلاقات اللغوية . وثمة امثال مأثورة وجدت طريقها الى نقاط مختلفة في معظم سلاسل النسب في افريقيا الجنوبية الشرقية ، وهي تعبر عن رسائل سرية تتعلق بالشعوب او الفترات التي نسبت اليها . وقد يروى المثل الواحد بطريقتين مختلفتين : الاولى في شكله القديم ، والثانية في قالب لغوي او فكري حديث . وهنــاك بعض العبارات التي يتعذر

تفسيرها بلغة الشخص الذي تعطى سلسلة نسبه ، ولكن يمكن ايجاد تفسير لها بلغة اجنبية .

٤ — ومن شأن الدراسة الدقيقة للروايات الشفهية ان تساعدنا بعض الشيء على تفهم التغيرات التي تطرأ على السمات الثقــافية . فحين يروي المؤرخ القبلي قصص اسلافه وامجادهم ومغامراتهم ، تراه يلجأ الى تكرار عبارات دارجة تعلّمها ابان طفولته او استذكار اوصاف العادات على النحو الذي كانت عليه عندما شقت مثل هذه القصص طريقها لأول مرة الى التاريخ الشفهي الذي رواه المعاصرون للحوادث الموصوفة . وهذا بدوره يكسبنا استبصاراً بأحوال الايام الغابرة ، ولكن يجب الا يغيب عن بالنا ابداً ان الراوي قد يعمد ، عن وعي او غير وعي ، الى تفسير الحوادث الماضية في ضوء خبراته الخاصة .

٥ — واذا كانت الروايات الشفهية مدعومة بوثائق تاريخية كافية ، فانها تميط اللثام احيــاناً عن القوة النسبية او الضعف النسبي لبعض جوانب الثقافة قيد الدراسة . فتقارير الكهنة البرتغاليين ، مثلاً ، تذكر ان قبيلة الجوامبي لم تمارس عادة الختان ، في حين مارستها جميع القبائل المجاورة لها . والجدير بالذكر ان قبيلة الشونا ، التي يفترض ان تكون الاصل الذي انبثقت منه قبيلة الجوامبي ، ما زالت تفتقر الى شعائر الختان ، مع العلم بان قبيلة الجوامبي تقيمها وتستخدم في سبيل ذلك مفردات من اصل اجنبي . وسبق ان اشرنا الى ان سكان الجوامبي سمحوا في المدة الاخيرة للممرضة بان تساعدهم في شعائر الختان وان تدخل فيهــا بعض الاغاني المسيحية . ويدل هذا الحادث ان نظرة الجوامبي الى عادة الختان التي اقتبستها من جيرانها ليست جدية الى درجة تجعلها تتشدد في تطبيق المحرمات المتصلة بشعائر هذه العادة . وتضم الاوصاف التي تناهت الينا من عام ١٥٦٠ عن سلوك الجوامبي انماطاً

ثقافية كثيرة قاومت عوامل التغير باصرار وعناد ، ونخص بالذكر من هذه نفور افراد القبيلة من أكل السمك وايثارهم السكن في منازل يبنونها وسط الغابات .

الخــــاتمة

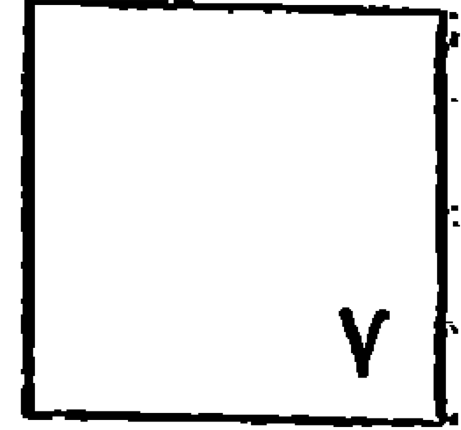
اصبح من الممكن ان نقدم صورة وافية عن التغير والاستقرار في ثقـــافة الجوامبي وان نرفقها بتفاصيل كثيرة تعود الى الماضي مسافة زمنية اطول مما ألفناه في بعض الدراسات المماثلة . وقد تيسر لنا ذلك عن طريق الاستفادة من الروايات الشفهية ، وتحقيقها بالرجوع الى الوثائق التاريخية ، ومقابلتها بالعادات المعاصرة التي جرت ملاحظتها خلال الابحاث الانثروبولوجية الميدانية . ومما لا شك فيه ان هناك تغيرات طرأت نتيجة هجرة بعض الاهالي من المناطق الجبلية الى المناطق الساحلية ومــــا رافقها من تكيف على مناطق السكن الجديدة والجيران الجدد ، كما ان هناك تغيرات لا تزال قائمة اليوم نتيجة الاحتكاك بالاوروبيين . غير ان اكثر ما يستلفت النظر في هذه الدراسة هو درجة الاستقرار التي حافظت عليها ثقافة الجوامبي على الرغم من القوى التي اثرت فيهـــا واصطدمت بها خلال القرون الاربعة الاخيرة .

وثمة دراسات علمية اخرى تستطيع ان تسهم في اعادة بناء الاوضاع الماضية في افريقيا بصورة اوفى من العرض الذي يستند الى التاريخ الاثني . صحيح ان علم الارخولوجيا قد يعنى ، في المقــــام الاول ، بدراسة اسلاف الانسان السابقة لشكله البشري الحالي من جهة ، وبالاطلال الاثرية المدهشة في منطقة زمبابوي من جهة اخرى . الا ان في وسعه ان يسلط اضواء كاشفة على التطور الثقـــافي في افريقيا الجنوبية الشرقية ، وذلك بدراسة الابنية الحجرية العديدة في روديسيا الجنوبية ، والرسوم الصخرية الواسعة الانتشار والتي كثيراً ما تنسب الى قبائل

البوشمن ، والتلال الكفرية الممتدة على طول ساحل موزامبيق ، والكثير من المواقع الاثرية الاخرى . ويستطيع علم اللغويات ايضاً ان يضيف حقائق جديدة الى معرفتنا عن طريق تحليلاته للعلاقات القائمة بين لغات البانتو ، ومقابل ذلك يستطيع المؤرخ الاثني ان يساعد العالم اللغوي في اكتشاف مفردات من بعض لغات البانتو دونت على مدى عدة قرون . اما الجغرافية فبامكانها ان تسهم في هذا النوع من الدراسات على صعيدين : أولهما ان دراسة المدونات من الخرائط المرسومة سابقاً لافريقيا ، بقصد التعرف الى التغيرات المهمة في بعض الظاهرات الجغرافية ، من شأنها ان توسع نطاق البيانات المدونة عن الاتصالات الخارجية، وذلك بكشف النقاب عن المواعيد التي قام فيها المكتشفون بتزويدنا بمعلومات جديدة عن مناطق معينة . اما الفائدة الثانية لعلم الجغرافية فهي انها قد تخبرنا كيف ومتى تحولت جبال كانت مغطاة بنظام معقد من المدرجات الى مناطق قاحلة الى درجة جعلتها غير صالحة للزراعة ، او متى تسربت مياه بحيرة معينة الى بحيرة اخرى ، ومـــا شاكل ذلك من الحوادث التي كانت تستخدم لتحديد تاريخ التحركات القبلية في امكنة نائية كإنهامباني في موزامبيق او لولوابرج في الكونغو البلجيكي .

هذه العلوم ، وغيرها من العلوم ذات العلاقة ، قد تزودنا ببيانات لا تتوافر عادة في الوثائق التاريخية . ويعود ذلك اما الى ان هذه البيانات لم تدون او لانها ترجع الى عهود سابقة للاحتكاك بالاوروبيين . اما اسهام التاريخ الاثني في دراسة الثقافات الافريقية في هذه المنطقة فلم يبدأ الا مؤخراً . وقد قام كل من هنري أ . جوند وهنري ب . جوند بمحاولات رائدة لاعادة بناء التاريخ استناداً الى وثائق اصلية . غير انهما، لسوء الحظ، لم يحافظا على المواظبة ذاتها التي بدآ بها . ونشرت رسالة لاكسلسون (Axelson) تتضمن نتائج ابحاثه الدقيقة ، ولكنها لم توزع على النطاق الواسع الذي تستحقه . وتزودنا هذه الرسالة بمواد لم يجر بعد تفسيرها تفسيراً وافيـــاً . وهناك آلاف من نسخ الميكروفيلم التي اخذها

اكسلسون لوثائق ومخطوطات عثر عليها في البرتغال، وهذه النسخ كانت محفوظة في عام ١٩٥٧ في امكنة حفظ السجلات في روديسيا الجنوبية، ولم يجر استعمالها حتى ذلك التاريخ. ونشر ثيل (Theal) مجموعة كبيرة من المخطوطات وارفقها بترجمات بذل في اعدادها جهداً كبيراً . وتعتبر هذه المجموعة ، على الرغم مما فيها من اخطاء في النسخ والتفسير ، منطلقاً لكل دراسة يجريها اي باحث ليس لديه اطلاع سابق على الوثائق الفرنسية والالمانية والهولندية عن رحلات المكتشفين والرواد في افريقيا الجنوبية والشرقية . وتبذل الآن محاولات للربط بين الدراسات الانثروبولوجية الميدانية وغيرها من الابحاث في الثقافات الافريقية المعاصرة من جهة ، وبين الاتجاه الى استخدام المدونات التاريخية استخداماً منظماً ، ومن المتوقع ان يؤدي هذا الربط الى تفهم اوفى واكثر استيثاقاً لعوامل التغير والاستقرار في الثقافات الافريقية .



استعداد الايبو لتقبل التغير [1]

سيمون اوتنبرج

الايبو شعب زراعي يميل الى الحياة الاستقرارية الهادئة ، وتسكن اغلبيته منطقة الغابات الاستوائية في جنوب شرق نيجيرية . ويشكل هذا الشعب وحدة ثقافية ولغوية تضم حوالي خمسة ملايين نسمة يشغلون منطقة داخلية لا تبعد كثيراً عن الساحل الذي تفصلهم عنه قبائل الايفيك والايبيبو والاوغوني وقبيلة الايجاو الشرقية وغيرها من القبائل التي تلتقي مع شعب الايبو في الكثير من النقاط الثقافية والخبرات العملية المشتركة .

وكان شعب الايبو ، قبل احتكاكه المباشر بالاوروبيين ، يتكون من أكثر من مائتي فئة اقليمية مستقلة تتألف كل منها من قرية او مجموعة من القرى او من تجمعات سكانية متفرقة . أما التنظيم الداخلي لهذه الفئات فكان يقوم على نظام

---

١ هذه نسخة منقحة عن مقالة قرأها الكاتب في مؤتمر نورثوست الانثروبولوجي الذي عقد في جامعة اوريغون ، يوجين ، اوريغون ، ايار (مايو) ١١ — ١٢ ، ١٩٥٦ .

من العشائر او السلالات التي تعتمد خط الذكور في سلاسل نسبها . وعلى الرغم من نشوء بعض العلاقات المتبادلة القائمة على التجارة او التزاوج ، فان كل فئة كانت تشكل وحدة مستقلة نسبياً عن الفئات الاخرى ، وكانت تخضع لحكومة خاصة بها . وكانت الاعمال العدائية والمناوشات الحربية شائعة بين الوحدات المتجاورة ، ولكن على نطاق محدود . ولم تنشأ في تلك العهود ممالك او دول او مجموعات سياسية كبيرة ، ولذلك لم يتيسر لهذه الفئات الكثيرة ان تندمج في وحدة شاملة ترتكز على نظام ثقافي مشترك او بنيان اجتماعي موحد .

ولعل شعب الايبو يتفوق على سائر المجموعات السكانية الكبيرة في نيجيرية في القدرة على التكيف الثقافي او في الاستعداد لتقبل طرق الحياة الغربية . فقد هاجر مئات الالوف من سكان الايبو الى مناطق اخرى نتيجة للاحتكاك الثقافي الذي عقب الفتح البريطاني لبلادهم في الفترة الواقعة بين عامي ١٨٦٠ و ١٩١٥ ، فانتقل معظمهم الى مناطق المدن كزاريا وكانو في نيجيرية الشمالية ، وكلابار في المنطقة الجنوبية الشرقية ، ولاجوس في المنطقة الجنوبية الغربية [٢] . ونشأت مدن لم تكن موجـودة في منطقة ايبو في العهد السابق للاحتكاك بالاوروبيين ، وسرعان ما نمت هذه حول مراكز المواصلات والتجارة والادارة الحكومية . وهاجر الكثيرون من سكان الايبو الى هذه المراكز التي نخص بالذكر منها : أبا ، وبورت هاركورت ، وأمواهيا ، واونيتشا ، واينوجو . وعلى الرغم من الاساس الريفي لهؤلاء المهاجرين ، فان حياة المدن تبدو في نظرهم مثيرة ومجزية .

---

٢ Nigeria, Department of Statistics, « Population Census of the Northern Region of Nigeria, 1952» (Lagos: Census Superintendent, 1953), pp. 26-29 ; «Population Census of the Eastern Region, 1953 », Bulletin No. 6: «Calabar Province» (Lagos: Census Superintendent, 1954) , p. 79; «Population Census of Lagos, 1950» (Lagos: Government Printer, 1951), p. 10.

وحين يتحدث سكان المدن من الايبو عن نظرائهم من سكان الريف، يصفونهم احياناً بانهم « سكان أدغال » او « أقوام بدائية » وما شاكل ذلك من الاوصاف التي تذكرنا بالمصطلحات التي كان البريطانيون يستعملونها في نيجيرية في مطلع القرن الحالي .

ويشغل افراد من الايبو الكثير من وظائف « الياقة البيضاء » المرفهة والوظائف المنزلية، وتستخدمهم الحكومة والشركات الخاصة بنسبة تفوق كثيراً نسبتهم الى المجموع الاجمالي للسكان في نيجيرية . وينشط تجار الايبو في انحاء مختلفة من البلاد ويلعبون دوراً هاماً في الحركة التجارية الافريقية في نيجيرية على الرغم من انهم لا يسيطرون عليها . وشهدت جميع مناطق الايبو في المدن الاخيرة طلباً ملحاً متزايداً على زيادة المدارس ونشر التعليم . ولعب هذا الاقبال المتزايد على التعليم دوراً رئيسياً في حمل الحكومة على وضع برنامج للتعليم الالزامي في نيجيرية والبدء في تنفيذه في المناطق الجنوبية الشرقية في عام ١٩٥٣ [٣]، هذا مع العلم ان التعليم الالزامي لم يعمم بعد تعميماً تاماً في جميع الاماكن . وفي الحالات التي كانت فيها الادارة البريطانية او الارساليات التبشيرية تعجز عن بناء المدارس او تتردد في ذلك، فان مجتمعات الايبو المحلية كثيراً ما كانت تتحمل هذا العبء بنفسها وتعين المعلمين والمعلمات من اعتماداتها الخاصة . ومن المعروف ان المتعلمين من شعب الايبو يعزفون عن الزراعة بوصفها طريقة في الحياة، وان الكثيرين منهم يؤثرون حياة الفقر في المدن على حياة المزارع الريفية في اماكن سكنهم الاصلية [٤] .

---

٣ Nigeria, Eastern Region, «Policy for Education» Eastern House of Assembly, Sessional Paper No. 6, 1953 (Enugu: Government Printer, 1953).

٤ George Cockin, «The Land and Education in the Ibo Country of Southeastern Nigeria,» International Review of Missions, XXXIII (1944), 274-79.

وكانت الزعامات التقليدية داخل الفئات المحلية تنحصر ، على الاغلب ، في ايدي الشيوخ . الا ان الوضع قد تغيّر في مناطق كثيرة ، وأخذ شباب من المثقفين والبارزين من التجار وأرباب العمل واصحاب الخبرة الفنية يلعبون ادواراً مهمة في الحكومة المحلية . ويحتل افراد من الايبو ، منذ سنوات كثيرة، مكان الصدارة في الحركات القومية في نيجيرية ، ويمثلون انشط الفئات السلالية في السياسات الوطنية . ويعود الى هؤلاء الشباب الفضل الاول في تشكيل ونجاح المجلس الوطني في كل من نيجيرية والكاميرون ، وهو المجلس الذي مضت عليه مدة طويلة وهو يمثــل احد الاحزاب السياسية الكبرى في نيجيرية . وفي السنوات الاخيرة اخذت شعوب اخرى ، وبخاصة شعب اليوروبا في جنوب شرق نيجيرية ، تنافس شعب الايبو في النشاط السياسي والزعامة الوطنية ، غير ان كفة الايبو ما زالت راجحة في هذا الميدان . وينزع زعماء الايبو السياسيون الى مقاومة الاستعمار ، غير انهم لا ينصرون الاتجاهات التقليدية كما انهم لا يعارضون التأثر بالثقافة الاوروبية الغربية . وهم يعتقدون ان تحررهم من الحكم البريطاني سيُعجّل في انتشار اسباب الحضارة الغربية في البلاد .

وتتعرض ثقافة الايبو حالياً لعدد من التغيرات المهمة الاخرى . فمن السمات المميزة لمجتمع الايبو الفئات السلالية الكبيرة القائمة على خط واحد من النسب . غير ان هذه الظاهرة اخذت تفقد الكثير من اهميتها بسبب هجرة اعضاء العشائر والسلالات الكبيرة من اماكن سكنهم الاصلية الى مناطق اخرى اما على اساس موقت او على اساس دائم . وثمة عاملان آخران يسهمان في اضعاف نظام العشائر اولهما ان الزراعة التقليدية ، التي تخضع عادة لاشراف العشائر والوحدات السلالية ، اخذت تلعب دوراً اقــل حيوية من دورها السابق في اقتصاد الايبو ، والثاني ان الاعتقاد بارواح الاسلاف اخذ يتضاءل امام انتشار الافكار المسيحية . ومقابل ذلك اخذت الوحدات العائلية الصغيرة والتكتلات الاجتماعية والاقتصادية تكتسب المزيد من الاهمية . وتبدو هذه التغيرات في

التنظيم القائم على صلات القرابة واضحة للعيان في مناطق المدن ، الا ان ذلك لا يمنع من وقوعها حتى في المناطق الريفية . وقد حققت الارساليات التبشيرية نجاحاً كبيراً في نشر المسيحية في اوساط الايبو ، وان كان اعتناق المسيحية في حالات كثيرة لا يعتبر تاماً ، اذ لا يزال المرء يلمس بعض عناصر الانماط الدينية التقليدية كما ان بعض الكنائس المسيحية التي أسست تصطبغ بصبغة وطنية محلية . ومن التغيرات الاخرى التي تتعرض لها ثقافة الايبو ان الفنون التقليدية ، وبخاصة حفر الخشب ، تميل الى الاضمحلال ، حتى ان المرء في بعض المناطق لا يكاد يجد احداً يمارس الفنون التقليدية القديمة . ومقابل ذلك تطورت بعض الاشكال الفنية الجديدة على نطاق محدود ، كالاشكال المنحوتة من اغصان شوكية او قطع خشبية صغيرة او المنحوتات التي تمثل حيوانات ذات قرون . اما الدافع لتطور هذه الاشكال الفنية فهو الرغبة في تلبية طلبات الذين يعنون بثقافة الايبو من الافريقيين والاوروبيين المقيمين في نيجيرية .

والسؤال الذي يتبادر الى الذهن الآن هو : لماذا اظهر شعب الايبو ، الذي اعتاد ان يعيش حياة زراعية استقرارية في فئات صغيرة ومستقلة نسبياً ، استعداداً لتقبل اوضاع جديدة وللتغير بمثل هذه السرعة ؟ وللاجابة عن هذا السؤال علينا ان نفحص العوامل الاربعة التالية : أثر تجارة الرقيق الاوروبية في الايبو ، طبيعة الاحتكاك المباشر بالاوروبيين الذي جاء في اعقاب تجارة الرقيق ، وطبيعة ثقافة الايبو وطريقة تنظيمها ، واخيراً كثافة السكان العالية في بلاد الايبو .

تجارة الرقيق

كان ساحل نيجيرية الجنوبي ، من القرن السابع عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر ، هدفاً لنشاط مركز قام به تجار الرقيق من الاوروبيين . ومن

المرجح ان تجارة الرقيق كانت مسؤولة عن نزوح عدة ملايين من سكان هذه المنطقة الساحلية الى اقطار اخرى . وكانت المنطقة الممتدة من نهر النيجر حتى نهر كروس شرقاً مسرحاً كبيراً لعمليات تجار الرقيق ، وربما عانت من تجارة الرقيق اكثر من الاجزاء الجنوبية الغربية من نيجيرية . وقد شملت تجارة الرقيق افراداً كثيرين من شعب الايبو ، كان بعضهم يعيش في مدن تجارية صغيرة نشأت وتطورت على الساحل الجنوبي الشرقي في مناطق لم تكن تابعة في الاصل للايبو . وعمل افراد من الايبو ينتسبون الى فئة ارو تشوكو (Aro Chuku) عملاء لتجار الرقيق . وكانت فئة ارو تشوكو هذه متمركزة قرب نهر كروس ، وكان رجالهـا يستطيعون الحركة والانتقال في اجزاء واسعة من بلاد الايبو بسهولة وسرعة نسبيتين ، الامر الذي مكنهم من السيطرة على قسم كبير من تجارة الرقيق الداخلية [٥] .

وقد اشترى تجار الرقيق الكثيرين من افراد الايبو ونقلوهم الى العـالم الجديد ليعملوا ارقاء . ونحن لا نعرف الكثير عن اثر تجارة الرقيق في شعب الايبو ، وان كنا نعـلم ، على وجه التأكيد ، ان الاسترقاق كان من العادات الاصلية التي مارسها الايبو ، وان الكثيرين من افراد هذا الشعب اظهروا استعداداً للتعاون مع تجار الرقيق الاوروبيين ، وانهم كانوا يحصلون على بضائع اوروبية نخص بالذكر منها : الحديد والبنادق والذخيرة والقماش والمشروبات الروحية، ونحن نعلم كذلك ان تجارة الرقيق، وبخاصة حملات عملاء الارو تشوكو وحلفائهم، قضت على بعض مجتمعات الايبو، وانها أدت الى تطور شبكة معقدة من الطرق التجارية الكبرى في المنطقة الجنوبية الشرقية من نيجيرية ، ولا سيما الى نشوء طرق تصل الشمال بالجنوب . ومن الواضح ايضاً ان تجارة الرقيق في

---

٥ K. Onwuka Dike, «Trade and Politics in the Niger Delta, 1830-1885» (Oxford : Clarendon Press, 1956); pp. 28-29; 30-41.

هذه المنطقة ، بخلاف المناطق الاخرى في افريقيا الغربية ، لم تؤد الى نشوء دولة مركزية كبيرة [٦] .

وبما ان الكثيرين من الايبو صُدّروا الى الخارج ليعملوا ارقاء ، فمن المتوقع ان يكون ذلك قد أدى الى تناقص كبير في عدد السكان خلال تلك الفترة . غير ان كثافة السكان اليوم عالية ، ويبدو انها كانت كذلك عند قيام أول احتكاك مباشر بالبريطانيين في هذه المنطقة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . ولذا يمكن القول ان كثافة السكان اما انها كانت عالية قبل الفترة التي نشطت فيها تجارة الرقيق ، مجتذبة بذلك التجار الاوروبيين الى الساحل الجنوبي الشرقي ، او انها ازدادت كنتيجة مباشرة للاحتكاك بالاوروبيين . وعبر عدة كتاب عن ميلهم الى ترجيح كفة الاحتمال الثـــاني [٧] ، واغلب الظن ان كثافة السكان في المناطق المحاذية للساحل مباشرة ظلت منخفضة حتى الزمن الذي فيه اخذت تجارة الرقيق تجتذب الناس اليها .

وقد ادخلت الى المنطقة ، ابان عهد تجارة الرقيق ، محاصيل جديدة مستوردة من العـــالم الجديد ، كالذرة والكاسافا ، وصحب ذلك توجيه اهتمام خاص الى الكاسافا ، نظراً لان زراعتها سهلة ، ولانها تعيش في تربة ضعيفة نسبياً ويمكن حصدها في أي وقت من أوقات السنة . ومن المحتمل ، على ما يبدو ، ان ادخال هذه المحاصيل أثر في زيادة كثافة السكان . ثم ان تجارة الرقيق اجتذبت اعضاء

---

٦ Daryll Forde, «The Cultural Map of West Africa : Successive Adaptations to Tropical Forests and Grasslands», Transactions of the New York Academy of Sciences, Ser. 2, XV, No. 6 (April, 1953), 217-18.

٧ Glenn T. Trewartha and Wilbur Zelinsky, «Population Patterns in Tropical Africa,» Annals of the Association of American Geographers, XLIV, No. 2 (June, 1954), 153.

من فئات ثقافية اخرى الى منطقة الايبو ، وربما أدى ذلك الى توسيع حدود بلاد هذا الشعب . وخلاصة القول ان العهد الذي نشطت فيه تجـارة الرقيق الاوروبية امتاز بتبدل الاوضاع والاحوال ، وكان حافلاً بتغيرات مهمة في الميادين الاجتماعية والاقتصادية والديموغرافية .

الاحتكاك بالبريطانيين

ان القسم الاكبر من بلاد الايبو لم يخضع للحكم البريطاني الا في العقد الاول من القرن العشرين ، أي بعد ان نجح البريطانيون في اخضـاع بعض الاجزاء الاخرى من نيجيرية لسيطرتهم . وتم احتلال بلاد الايبو ، في اغلب الحالات ، عن طريق عمليات حربية قامت بها دوريات عسكرية صغيرة . غير ان هذه العمليات لم تلحق الا اضراراً مادية بسيطة كما انها ، في اكثر الحالات ، لم تحدث تغييراً عملياً كبيراً في المؤسسات الوطنية القائمة . اما الاشراف الاداري فلم يكن اكثر تركيزاً او تشديداً منه في الكثير من المناطق الاخرى من نيجيرية ، الا ان شكل الادارة اختلف من منطقة الى اخرى . ففي المناطق الشمالية والمناطق الجنوبية الغربية حيث وجدت دول وممالك وطنية ، أدار البريطانيون البلاد سنوات كثيرة عن طريق الحكام التقليديين المحليين ، وطبقوا نظامـاً يعرف بمصطلح « الحكم غير المباشر » [8] . اما في بلاد الايبو ، حيث كان الشعب يفتقر الى تكتلات سياسية كبيرة ، فقد عينوا زعيماً لكل فئة محلية . غير ان الاهالي لم يرتاحوا لهذا الاجراء ، وكثيراً ما اخفق الزعماء المعينون في ممارسة سلطاتهم الفعلية . والواقع ان النظام القائم على حصر السلطة في افراد كان نادراً عند الايبو . اما النمط الشائع فكان يقوم على اسناد السلطة الى فريق من الشيوخ

---

٨ Margery Perham, « Native Administration in Nigeria» (London : Oxford University Press, 1937), chap. v.

اصحاب النفوذ او الى عدد من القادة المحليين البارزين. وكان من نتيجة هذا الاجراء البريطاني ان نشب الصراع بين الزعماء الذين عينتهم الادارة وبين القادة التقليديين المحليين . وبلغ هذا الصراع ذروته في اضطرابات أبا (Aba) التي نشبت في عام ١٩٢٩ . وعقب هذه الاضطرابات اعادة تنظيم السلطات في نظام الحكم المحلي ، في العقدين الرابع والخامس من القرن الحالي ، على اساس مجالس قروية او مجالس ممثلة لمجموعات من القرى تضم الشيوخ او الحكام التقليديين . غير ان الظرف في ذلك الوقت المتأخر لم يكن مواتياً لتطوير نظام من الحكم غير المباشر يستند الى السلطة القائمة على الزعامات التقليدية ، وذلك لان عدداً من المتعلمين ومن الذين تأثروا بالثقافة الغربية كانوا قد بدأوا يطالبون بالاشتراك في الزعامة المحلية . وبعد الحرب العالمية الثانية ادخلت تعديلات جديدة على الادارات المحلية ومجالس الحكم المحلي ، ولا تزال المحاولات تبذل لتطوير هذه الادارات والمجالس بقصد اتاحة الفرصة للقـــادة الجدد للاسهام بنصيب اوفر في الاشراف على الشؤون المحلية والاقليمية .

وهكذا نرى ان البريطانيين اخفقوا في ترسيخ نظام الحكم التقليدي في اطار الادارة الاستعمارية على الرغم من نجاح تجربة الحكم غير المباشر التي طبقوها في نيجيرية الشمالية . ومن اسباب اخفاقهم ضعف ادراكهم للطبيعة الحقيقية للسلطة والزعامة عند الايبو . وكان من جراء ذلك ان دب الضعف في نظـــام الحكم التقليدي المحلي ، ونشأ ارتباك حول الجهة التي تولت زمام السلطة الحقيقية . وقد اتاحت هذه العوامل الفرصة للمثقفين وغيرهم من المتأثرين بالحضارة الغربية من افراد الايبو لان يصلوا بسرعة الى سدة الحكم وان يتولوا مناصب مهمة في جهاز الحكومة . ولو ان الادارة البريطانية عمدت منذ الايام الاولى الى ترسيخ نظام الحكم التقليدي عن طريق تأسيس مجالس من الشيوخ ، لكان من المستبعد ان يصل القادة الجدد الى سدة الزعامة بمثل هذه السرعة .

اما النتيجة الثانية للاحتكاك المباشر بالبريطانيين فكانت الانتاج الاقتصادي لاغراض التصدير . ففي نيجيرية مناطق رئيسية ثلاث، تنتج كل منها محصولات هامة للتصدير وتتعامل بها على اساس الاقتصاد القائم على الدفع نقداً وتربطها ربطاً وثيقاً بمتطلبات السوق العالمي [٩] . فالمنتوجات الرئيسية في الشمال هي جوز الارض (الفول السوداني) والقطن والقصدير ، والمنتوجات الرئيسية في المنطقة الجنوبية الغربية هي الكاكاو في المقام الاول ، وزيت ونوى النخيل في المقام الثاني . اما المنتوجات الرئيسية في المنطقة الجنوبية الشرقية ـ أي منطقة الايبو ـ فهي زيت ونوى النخيل . واذا استثنينا انتاج القصدير الذي ينحصر في اماكن معينة في الشمال، امكننا القول انه ليس ثمة تباين ملحوظ في التغيرات التي طرأت بسبب انتاج أي من المحصولات الزراعية . ففي كل حالة يخضع الانتاج لاشراف افراد او جماعات صغيرة من الافريقيين الذين يعملون ، على الاغلب ، في مناطق سكنهم الاصلية . وقد تطور نظام معقد للتسويق وجهاز من الوسطاء يعمل بين المنتج والمشتري الاوروبي . واستمر انتاج المحاصيل والبضائع التقليدية ، هذا مع العلم بان هناك اخصائيين يعملون في انتاج اشياء خارج نطاق المحاصيل الغذائية الاساسية اللازمة للمعيشة . وليس هناك على مـــا يبدو ، أي شيء فريد خاص بالنسبة لانتاج محاصيل النخيل وتوزيعها في منطقة الايبو بحيث يميزها عن المحاصيل التي تصدرها المناطق الاخرى في نيجيرية . ولذا يمكن القول ان هذا العامل لا يفسر استعداد الايبو لقبول التغير وتفوقهم في هذا المضمار على غيرهم من الشعوب.

وعلى الرغم مما تقدم هناك تباين في النشاط الاقتصادي بين منطقة واخرى . ففي المنطقة الجنوبية الشرقية من نيجيرية حلت تجارة منتوجات النخيل محل تجارة الرقيق في منتصف القرن الماضي ، وبذلك ظلت سبل التبادل الثقافي قائمة

---

٩. Daryll Forde and Richenda Scott, «The Native Economies of Nigeria» (London : Faber and Faber, 1946).

ومزدهرة على نطاق واسع . اما في المنطقة الجنوبية الغربية من نيجيرية ، فقد نشبت حروب اهلية بين جماعات مختلفة من شعب اليوروبا من جهة ، كما نشبت حروب بين شعب اليوروبا واهالي داهومي من جهة اخرى، وظلت هذه الحروب قائمة حتى عام ١٨٩٠ . وقبل تطور انتاج الكاكاو والبدء بتصديرها في مطلع القرن الحالي ، كان انتاج المنطقة الجنوبية الغربية لاغراض التصدير ضعيفاً ، كما ان التعاون التجاري مع الاوروبيين كان محدوداً. واما في نيجيرية الشمالية حيث لم تلعب تجارة الرقيق الاوروبية دوراً مهماً كما في المناطق الجنوبية ، فان تطور الانتاج لاغراض التصدير الى الاسواق الاوروبية على نطاق واسع لم ينشط الا في السنوات الاخيرة [١٠]. والجدير بالذكر ان الظاهرات التي تميز العلاقات الاقتصادية بين الايبو والاوروبيين هي انها كانت مركزة ومستمرة وطويلة الامد . فعن طريق النشاط التجاري الذي قام اولاً على تصدير الرقيق ومن ثم على تصدير منتوجات النخيل، تمكن الايبو من اكتساب الكثير من العناصر الثقافية المادية كما نجحوا في زيادة موارد ثروتهم وفي بلوغ مستويات جديدة من القيم والاعتبار الاجتماعي .

أما اكثر افراد الايبو تأثراً بالاحتكاك الاقتصادي فكانوا اولئك الذين هاجروا الى المنطقة الساحلية ابان عهد تجارة الرقيق وكذلك اعضاء الاروتشوكو الذين لعبوا دور العملاء في تجارة الرقيق. وقد اصبح هؤلاء متنفذين على الصعيدين السياسي والاقتصادي . غير ان التحـــول من المتاجرة بالرقيق الى المتاجرة بمنتوجات النخيل ادى الى انهيار نفوذ المنطقة الساحلية، كما ان الحملات العسكرية البريطانية داخل بلاد الايبو خلال العقد الاول من القرن الحالي ادت الى القضاء على نفوذ الاروتشوكو في ميدان التجارة . وبذلك فسح المجال لاي شخص او

---

١٠ Dike, «Trade and Politics» chap. vi, and pp. 99-101. Forde and Scott, «Native Economies», pp. 8-9.

فريق ان يعمل في انتاج البضائع وتوزيعها وتصديرها ، واصبحت العلاقات الاقتصادية بين الايبو والاوروبيين تقوم على قاعدة اوسع من السابق .

بحثنا حتى الآن في عاملين ميزا احتكاك الايبو بالبريطانيين عن نظيره في المناطق الاخرى في نيجيرية وهما : العناصر المميزة للادارة البريطانية في بلاد الايبو ، وطول امد العلاقات الاقتصادية مع الخارج وحدتها . وثمة عامل ثالث يجب ان نتناوله بالبحث وهو أثر الارساليات التبشيرية .

تنعكس اهمية الارساليات التبشيرية في نيجيرية ، كما في بعض الاجزاء الاخرى من افريقيا ، ليس فحسب في انها ادخلت معتقدات وطقوس دينية جديدة ، وانما ايضاً في انها وفرت معظم تسهيلات التعليم . ويبدو ان نشاط الارساليات التبشيرية في منطقة الايبو لا ينفرد باي عناصر خاصة تميزه عن نظيره في المناطق الاخرى من نيجيرية ، اللهم الا انه بدأ في منطقة الايبو في وقت متأخر قليلاً عن موعد بدئه في المنطقة الجنوبية الغربية . وفي نيجيرية الشمالية ظل نشاط الارساليات التبشيرية محدوداً بسبب انتشار النفوذ الاسلامي ، ولكنه كان فعالاً جداً في مختلف انحاء نيجيرية الجنوبية ، بما في ذلك الجهات الجنوبية الغربية والجنوبية الشرقية . واحدث النشاط المركز الذي قامت به الارساليات التبشيرية اثراً بعيد المدى في ثقافة الايبو ، اذ اعتنق الكثيرون من افراد الايبو الديانة المسيحية كما استفادوا من التسهيلات التعليمية التي وفرتها لهم الارساليات العاملة في بلادهم . غير ان استعداد الايبو للاستجابة للارساليات التبشيرية لا يعود الى صفات تميز نشاط الارساليات في هذه المنطقة عنه في المناطق الاخرى ، وانما الى بعض الخصائص العامة لثقافة الايبو التي سنتناولها بالبحث في الفقرات التالية .

ويجدر بنا ايضاً ان نشير الى عوامل سلبية لعبت دوراً مهماً في مختلف انحاء

نيجيرية، أهمها ان البريطانيين لم ينشئوا قط جهازاً كبيراً من الموظفين الاداريين الاوروبيين ، كما انهم لم يسمحوا للاوروبيين بالاستيطان . والواقـــع أن القسم الاكبر من البلاد لا يبدو جذاباً في نظر الراغبين في الاستيطان خارج بلادهم الاصلية . هذه العوامل حالت دون قيام مجموعة سكانية اوروبية دائمة على غرار الجاليات الاخرى من المستوطنين الاوروبيين الذين يتمسكون بثقافتهم الخاصة ويقيمون نظاماً سياسياً واجتماعياً مغلقاً يستبعدون منه الافريقيين بحيث يقصرون احتكاكهم بهم على بعض المعاملات التجارية والاشغال اليـــدوية الدنيا التي يستخدم فيها عمال محليون . ولو ان مثل هذه المجموعة السكانية الغربية قامت في نيجيرية ، لوقفت عائقاً في وجه تيار التطورات الاخيرة في ثقافة الايبو .

ومن المفيد ، عند اجراء مثل هذه الدراسة ، ان نقابل بـــين شعب الايبو في نيجيرية وشعب الكيكويو في كينيا [١١] . اذ ان الشعبين يلتقيان في اوجه شبه كثيرة في الثقافـــة والتنظيم الاجتماعي ، لكن انعكس رد فعل كل منهما للاحتكاك المباشر بالاوروبيين في ظاهرات مختلفة منها الهجرة الى مناطق المدن ، وسرعة التكيف على العمل في وظائف يشرف عليها الاوروبيون ، وازدياد الاقبال على التربية والتعليم ، والمطالبة بالحرية السياسية وما شاكل ذلك من الحركات الاخرى . غير ان وجود جماعة من المستوطنين البيض بصورة دائمة بجـــوار شعب الكيكويو أدى الى نشوء حالة من التوتر المتزايد بسبب العقبات التي وضعت في وجه رغبة الكيكويو في تحقيق التغير السريع او ميلهم الى تمثل الثقافة الاوروبية . اما بلاد الايبو فلم تعان وضعاً مماثلاً ، نظراً لان

---

١١ John Middleton, « The Kikuyu and Kamba of Kenya», Ethnographic Survey of Africa, East Central Africa,» Part V (London : International African Institute, 1953). Jomo Kenyatta, « Facing Mount Kenya» (London: Secker & Warburg, 1938). Louis S.B. Leakey, « Mau Mau and the Kikuyu » (London: Methuen, 1952).

البريطانيين قلما وقفوا مدة طويلة عائقاً في وجه مطامح الشعب في تحقيق التغير الثقافي ، او الظفر بنصيب اوفى في الاشراف على شئونه الخاصة او في السعي الى احتلال مراكز أعلى واكثر نفوذاً في جهاز الادارة الاستعمارية .

ثقافة الايبو

لا نجد في ثقافة الايبو التقليدية [١٢] عناصر كثيرة توضح اسباب نزعتها الى التغير الثقافي السريع . فالفئات القروية والاقليمية المحلية تتألف ، في المقام الاول ، من عشائر وسلالات تعتمد خط تسلسل الآباء ، وهي فئات أشبه ما تكون بالوحدات السكانية التعاونية التي تتولى الاشراف على الاراضي الزراعية والاشجار . ولهذه الفئات سمات دينية خاصة أهمها الاعتقاد بان أرواح الاسلاف وإلهة الارض (Ala او Ale) تعنى بخصب المحاصيل ورفاه الانسان . وثمة ارواح اخرى كثيرة تخدم اغراضاً متنوعة . وفي بعض المناطق تطور نظام تصنيف الناس في فئات مختلفة من العمر ، وفي البعض الآخر توجد جمعيات سرية وجمعيات قروية تقتصر عضويتها على الرجال ، وتلعب هذه الجمعيات دوراً مهماً في حياة العشائر المحلية . وثمة نوع آخر من الجمعيات يتمتع بشيء من الاهمية ، وهو المعروف باسم « جمعيات حاملي الالقاب » [١٣] .

---

١٢ Daryll Forde and G. I. Jones, «The Ibo and Ibibio-speaking Peoples of South-eastern Nigeria», Ethnographic Survey of Africa, Western Africa, Part III (London: International African Institute, 1950). C. K. Meek, « Law and Authority in a Nigerian Tribe » (London: Oxford University Press, 1937).

١٣ يدفع الراغب في الالتحاق بجمعية كهذه رسماً معيناً ويقيم ولائم للاعضاء الآخرين . ويتقاسم الاعضاء الرسم ويصبح حامل اللقب عضواً مدى الحياة ، وله الحق في الانتفاع بالرسوم التي يدفعها المنتسبون الجدد . وبالاضافة الى صبغتها المالية فان هذه الجمعيات تمارس ، او كانت تمارس في بعض المناطق ، سلطة سياسية وتتمتع بسمعة عالية .

غير اننا اذا دققنا النظر في ثقافـــة الايبو التقليدية ، لتبين لنا ان هناك عناصر خاصة بالسلوك الاجتماعي تساعدنا على تفسير ظاهرة الميل الى التغير . فالايبو شعب يمتاز بنزعته الشديدة نحو الفردية . لا ننكر ان الفرد في مجتمع الايبو قد يعتمد على عائلته او سلالته او فئته السكانية سعياً وراء الدعم او العون ، غير ان التركيز ينصب في المقام الاول على قدرته على شق طريقه في الحياة بنفسه . فقد يتمتع ابن زعيم سياسي بارز بمركز خاص يميزه عن اقرانه في المجتمع عند بدء الشوط ، الا انه يتوجب عليه ان يثبت أهليته لهذا المركز بقدراته الخاصة . ومع ان التقدم في السن يعتبر ميزة في ميدان الزعامات الزمنية ، فان الصفات الشخصية ايضاً لها اهمية كبيرة . وينبغي للزعيم السياسي ان يكون عدوانياً ، ماهراً في الخطابة وقادراً على الاستشهاد بالسوابق والاحداث الماضية . ويكتسب المرء سمعة عالية حين يجمع رأس مال (اما في شكل مواد غذائية كما كان في السابق او في شكل مدخرات نقدية كما هي الحال اليوم في اغلب الاحيان) يؤهله للانضمام الى جمعيات الالقاب ولأداء شعائر اخرى . ويجمع الشطر الاكبر من رأس المال المطلوب لتمكين المرء من القيام بالوان النشاط هذه عن طريق المهارة الزراعية والقدرة على الحصول على قروض . ولا يعتمد النجاح في الزراعة على استعمال اساليب الزراعة الفنية استعمالاً فعالاً وحسب ، بل كثيراً ما يتطلب ايضاً القدرة على الانتفاع بالموارد الزراعية لاراض يملكها اصدقاؤه ، ومن تربطهم به صلة قرابة او نسب . اما القدرة على تأمين القروض فتعكس مكانة المرء الاجتماعية والاحترام الذي يتمتع به ومدى نجـــاحه في الصلات الاجتماعية التي يقيمها مع الآخرين . ويتلقى المرء ، في مختلف اوجه هذا النشاط ، الدعم والنصح من عائلته وسلالته .

وتكاد فرص تعزيز الوضع والاعتبار الاجتماعيين تكون مفتوحة لجميـــع الافراد باستثناء الذين ينحدرون من بعض فئـــات العبيد ، اذ لا تقتصر هذه الفرص على افراد سلالات وعشائر معينة او اعضاء وحدات اجتماعية اخرى .

وهكذا يمكن القول ان مجتمع الايبو يعتبر مجتمعاً «مفتوحاً» يستطيع فيه المرء، بجهده الشخصي، ان يحصل مركزاً اجتماعياً عالياً وان يصل حتى الى سدة السلطة والقيادة .

وسرعان ما ادرك شعب الايبو، في اعقاب الفتح البريطاني، ما يتمتع به حكامه الجدد من سلطة واسعة ونفوذ كبير . ومع انه اعترض على الاحتلال البريطاني، فانه لم يرفضه رفضاً كلياً . ويمكن القول ان السياسة التي اتبعها شعب الايبو استهدفت محاولة اكتساب السلطة والقوة اللتين كان يتمتع بهما البريطانيون . والواقع ان الاهتمام كان منصباً على انتزاع السلطة من أيدي البريطانيين وليس على مجرد الحد من نفوذهم . وسرعان ما ادرك الايبو ان التعليم يمهد الطريق الى احتلال وظائف «الياقة البيضاء» المرفهة في الحكومة، والى اشغال مراكز في نظام الحكم المحلي، لا بل وفي جهاز الادارة البريطانية نفسها . ويبدو ان الاهداف التي ترمي الى الظفر بمراتب اجتماعية وقيادية عالية لم تتغير على الرغم من ان الاساليب التقليدية المتبعة في تحقيق هذه الاهداف قد نالها تغير كبير، فالتعديل الوحيد الذي اصاب الاهداف هو انها توسعت بحيث شملت مجـــال النفوذ البريطاني .

ومما لا ريب فيه ان الاوضاع الناجمة عن الاحتكاك بالثقافة الغربية قد ضاعفت فرص الانجازات الفردية ووسعت آفاقها . فقد شهدت البلاد ازدهاراً تجارياً كبيراً اثر توقف الحروب الاهلية التقليدية . ومن مظاهر هذا الازدهار ان هاجر بعض الافراد الى خارج بلاد الايبو واستملكوا قطعاً من الاراضي، وهم الآن يستغلون مواردها الزراعية استغلالاً ناجحاً فعالاً . وشُقّت سبل جديدة للسير صعداً في السلم الاجتماعي، نخص بالذكر منها الحاق الاطفال بالمدارس واقتنـــاء المعدات المادية والملابس الاوروبية . وخلاصة القول ان الاحتكاك بالثقافة

الغربية أمدّ افراد الايبو بحـــافز لتطوير نزعتهم الفردية ضمن نطاق ثقافتهم التقليدية .

وتشدد ثقافة الايبو ايضاً على أهمية الانجازات الجماعية فكثيراً ما تتنافس القرى والفئات السلالية والوحدات الاجتماعية الاخرى في مجالات مختلفة كعدد افراد الوحدة والثروة والنفوذ . ويدرك الافراد الوضع الاجتماعي النسبي للفئات التي ينتمون اليها . والجدير بالذكر ان المكانة الاجتماعية النسبية لهذه الوحدات لا تظل ثابتة وانما تتغير باستمرار . وفي تاريخ الايبو شواهد كثيرة على ارتفاع او هبوط منزلة الوحدات القروية او التكتلات الاجتماعية الاخرى في النواحي المتعلقة بعدد السكان او الثروة او الجاه والنفوذ .

ومن المعروف ان الثقافة الاوروبية ، حتى في شكلها الاستعماري ، تقوم في الاصل على التنافس . فمن الطبيعي اذن ان تعمل هذه الثقافة على اذكاء روح التنافس بين وحدات الايبو الاجتماعية وفتح مجالات جديدة أمامها . فقد تتباهى قرية ، مثلاً ، في انها احرزت تفوقاً على غيرها في بناء أولى المدارس او افضلها ، او في تحسين اسواقها . وتسعى فئات اجتماعية كثيرة الى حث بعض ابنائها على التفوق في مدارسهم لتأمين اكبر نصيب ممكن من البعثات الدراسية لنفسها . والجدير بالذكر ان الافراد الذين يظفرون بحظ وافر من التعليم او الثراء او النفوذ السياسي ، يتوقع منهم ان يستغلوا مركزهم الاجتماعي الجديد في افادة الفئات التي ينتمون اليها .

وثمة سبل مختلفة تقود الى النجاح والجاه ، فالرجل الناجح قد يكون مزارعاً او تاجراً غنياً ، وقد يكون في بعض الحالات صياد سمك او احد رجال الدين من ذوي النفوذ . كما قد يكون زعيماً سياسياً ذا شأن كبير . وقد يجمع بين مركزين او اكثر من هذه المراكز الاجتماعية ، وان كان ذلك غير ضروري

لضمان النجاح . وينزع الزعماء الدينيون احياناً الى الهدوء والروية والتفكير والاعتزال الاجتماعي ، في حين يميل بعض الزعماء السياسيين الى اثارة الضجة والاكثار من الكلام والتهجم على الآخرين . ومما يستلفت النظر ان مجال الوصول الى مراكز قيادية اجتماعية مفتوح أمام نمطين من الشخصيات يختلف كل منهما عن الآخر اختلافاً كبيراً .

وثمة امكانات اخرى يستطيع الفرد ان يختار واحداً منها ، هذا بالاضافة الى الحرية التي يمارسها في اختيار المسلك الذي يناسبه في حياة العمل . ففي وسع الفرد ان يختار جمعية الالقاب التي يرغب في الالتحاق بها ، وكذلك الرتبة التي يطمح في اشغالها في عضوية الجمعية التي يقع عليها اختياره . وفي مجال الدين هناك مجموعة متنوعة من الارواح يستطيع المرء ان يختار منها الارواح التي يرغب في ان يرتبط بها وان يقدم لها التضحيات . وله الخيار في ان يستشير عرافاً لتعيين الروح التي ينبغي له ان يستنفرها لتحقيق غرض معين ، الا انه غير ملزم باعتماد نصيحة العراف ، اذ بامكانه ان يختار الروح المناسبة بنفسه .

وتستخدم مجموعـــة من الاساليب القضائية المتنوعة لحسم المنازعات . وفي بعض الحالات قد تقرر طبيعة النزاع الوكيل القضائي الذي يصلح للنظر في القضية ، الا ان المتنازعين وأقاربهم كثيراً ما يصرون على ان يؤخذ رأيهم في تحديد الجهة القضائية التي ستبت في النزاع . وقد يصدر الحكم النهائي شيوخ من ارباب العائلات او شيوخ القرية او مجموعة القرى المتجاورة او احد المراكز المشهورة العديدة التي تتلقى الوحي الإلهي ، او قد يكتفى بان يقسم أحـــد الطرفين المتنازعين اليمـــين معلناً براءته في حضرة روح يعتقد انها تقضي على الكاذبين . ويعتمد اختيار الوكيل القضائي المناسب ، في بعض الحالات ، على موارد الجهات المتنازعة ذات العلاقة والاتصالات الشخصية التي تجريها ، وعلى شعورها بقدرتها على كسب القضية امام الوكلاء القضائيين المعتمدين .

وهكذا نرى ان ثقافة الايبو تزود الفرد بامكانات يختار منها ما يتـــلاءم ومهاراته ومعلوماته . اما اهمية هذه الامكانات بالنسبة للفرد فهي انها تغني خبرته في اتخاذ قرارات في ضوء تقديره لمركزه الخاص وفرص النجاح المتاحة له.

والجدير بالذكر ان الاوضاع الناجمة عن التغير الثقافي زادت المجالات المفتوحة امام الفرد . فبالاضافة الى امكانات التحصيل الفردي التي تقدم ذكرها آنفاً ، لا بد من ان نشير هنا الى ان تطوير نظام بريطاني للمحاكم يعمل في بعض المناطق الى جانب الانظمة التقليدية قد وسّع مدى الاختيار بالنسبة للفرد . ثم ان ادخال المسيحية قد فتح مجالاً أوسع للاختيار الديني ، ومما يستلفت النظر ان الكثيرين من افراد الايبو اعتنقوا النصرانية دون ان يتخلوا عن جميع معتقداتهم الدينية التقليدية. ويبدو ان النمط الكلي للثقافة يساعد، في طبيعته، على ادخال امكانات ثقافية جديدة . وينطبق هذا المبدأ بوجه خاص على مجتمع الايبو الذي اعتاد افراده ان يفكروا ويعملوا ويتخذوا القرارات في اطار من المجالات المختلفة المفتوحة امامهم ، فأصبحوا بالتالي اكثر استعداداً للتكيف على الاوضاع الملازمة للاحتكاك بالثقافات الاجنبية من افراد المجتمعات الاخرى التي تختلف عنها في اتجاهاتها وعاداتها .

وهناك عامل مهم آخر وهو ان الزعامة السياسية في مجتمع الايبو تنحصر عادة في جماعة الشيوخ . صحيح ان الفردية تلعب دوراً مهماً وان بعض الاعضاء قد يؤثرون في قرارات الجماعة ، الا ان هناك توكيداً قوياً على الزعامة ، سواء أكانت هذه الزعامة في يد شيوخ العشائر والسلالات ام في يد شيوخ القرية او مجموعة القرى . ومهما يكن من أمر ، فان الزعامة التقليدية لا تمارس سلطة مطلقة بحيث تستطيع ان تفرض احكامها دائماً على الناس ، وقـــد يمر وقت طويل قبل الوصول الى اجماع حول أمر معين . ومن نتائج هذه الظاهرة ان الشيوخ ، على الرغم من انهم يمثلون وجهات النظر التقليدية ، لم ينجحوا دائماً

في التوصل الى اتفاق حول كيفية معالجة المشكلات المتصلة بالسلطة البريطانية ، وكثيراً ما أخفقوا في حمل اتباعهم على الاخذ بوجهة نظرهم التقليدية . وينطبق ذلك بوجه خاص على الشباب الذين احتكوا كثيراً بالثقافة الاوروبية . ويذكرنا هذا الامر بحقيقة اخرى وهي ان الشيوخ لم ينجحوا قط في تنظيم مقاومة فعالة ضد الدوريات البريطانية العسكرية الصغيرة التي تغلبت على شعب الايبو فئة اثر اخرى .

وساعدت الزعامة الجماعية ايضاً على تهيئة شعب الايبو لادخال نظام المجالس الوطنية والتشريعية المحلية . وتنعكس العداوات المحلية التقليدية والخصومات الناجمة عن تطوير نظام نيجيرية السياسي ، في العداوات الناشبة بين ممثلي الايبو في المجالس المحلية والوطنية . والجدير بالذكر ان اساليب الزعامة الجماعية التي ترجع في أصلها الى ثقافة الايبو التقليدية تحبط المحاولات التي يبذلها بعض الممثلين من ذوي النفوذ للسيطرة على هذه المجالس .

ويألف معظم افراد الايبو المنظمات التي لا تقوم على أساس القرابة ، اي المنظمات التي تعتبر من خصائص الثقافة الاوروبية ولكنها لا تلعب دوراً مهماً في بعض المجتمعات الافريقية . فالتكتلات القائمة على مناطق السكن تضم فئات العمر المختلفة والجمعيات السرية وجمعيات الرجال والتعاونيات وجمعيات الالقاب . والانتساب الى مثل هذه التكتلات يكون اما طوعاً واما قسراً ، ومما لا يرقى اليه شك ان الخبرة التي اكتسبها الافراد من ممارسة هذا النشاط الجماعي التقليدي قد يسرت سبل الانتقال الى تكتلات طوعية جديدة كالاتحادات التي تستهدف النهوض بالمجتمعات والمؤسسات التجارية ونقابات العمال والتكتلات السياسية .

واذا امعنا النظر في ثقافة الايبو ، لاحظنا وجود مجموعة مدهشة من

الاشكال الثقافية المتنوعة التي تكمن وراء نمط عام مشترك . فهناك قرى قليلة تعتمد نظام خط النسب المزدوج في حين تعتمد معظم المناطق نظام خط نسب الآباء . وتتمتع النساء في بعض المناطق باستقلال اقتصادي واجتماعي اكثر من زميلاتهن في مناطق اخرى . وكذلك الامر بالنسبة للجمعيات السرية ، اذ ان اهميتها تتباين من منطقة الى اخرى. وتوجد تشكيلات من الارواح الدينية في كل فئة محلية ، الا أن وظائفها والشعائر المتصلة بها تختلف من فئة الى اخرى . وثمة انماط معيشية تختلف باختلاف مناطق الايبو . وتعود هذه الفوارق — الى حد ما — الى كثرة عدد السكان في بلاد الايبو ، والافتقار الى قوة مركزية واحدة ، والتكيف على عوامل البيئة المختلفة . اضف الى ذلك انه انقضت على شعب الايبو مدة طويلة وهو يستقبل فئات صغيرة من شعوب اخرى ذات ثقافات مختلفة ويتمثلها متيحاً لها فرصة الانخراط في تكتلاته الاجتماعية . فتراه يرحب بالغرباء ويزودهم بالارض، ويحاول اقتناء المقدسات عن طريق التبادل التجاري، ويبادر الى ادخال اشكال جديدة من جمعيات الالقاب ومن الطقوس الدينية . وخلاصة القول ان شعب الايبو كان يتقبل انماطاً ثقافية جديدة واعضاء جدد حتى قبل احتكاكه بالاوروبيين بمدة طويلة .

كثافة السكان

تميز مجتمع الايبو بظاهرة الانتقال الجغرافي اما ضمن المنطقة الواحدة او من منطقة الى اخرى ، وقد شملت هذه الظاهرة فئات صغيرة وبخاصة العائلات والافراد . اما حوادث الهجرة على نطاق واسع او نزوح فئة سكانية من اقليم الى آخر فقليلة . ويكاد تاريخ كل فئة محلية ، مهما بلغت من الصغر ، يتحدث عن حركات انتقـــال عديدة من المجتمع المحلي واليه . ويشكل هذا النمط سابقة تشجع الافراد والفئات الصغيرة اليوم على الانتقال داخل بلاد الايبو وخارجها . ويميل افراد الايبو الى التنقل ليس سعياً وراء امكانات افضل فحسب وانما ايضاً لانهم الفوا ظاهرة الانتقال الجغرافي في ثقافتهم .

ومما لا ريب فيه ان كثافة السكان العالية في بعض اجزاء بلاد الايبو هي احد العوامل الاساسية التي تسهم اليوم في ظاهرة الانتقال الجغرافي ، واغلب الظن انها كانت كذلك ايضاً في السابق . والجدير بالذكر ان المجتمعات الزراعية في بعض المناطق الوسطى، كالاويري والاونتشا، لا تقوم باود السكان المحليين[١٤]. وهذا يفسر السبب الذي يدفع افراداً كثيرين من الايبو، وبخاصة اصغر الاولاد، الى امتهان التجارة والحرف اليدوية ، او السعي وراء الرزق في المدن او العمل في الادارة البريطانية والشركات الاوروبية . ومع ان اسباب ارتفاع كثافة السكان لم تحظ بتفسير مناسب وما زالت بحاجة الى المزيد من الدراسة [١٥] ، فان أثرهـــا ، كما يبدو ، ينعكس في ظاهرة الانتقال الجغرافي التي تشمل ، بوجه خاص ، اليافعين من اعضاء العائلات ، كما ينعكس ايضـــاً في استعداد الايبو للتكيف على التغييرات الثقافية .

الخاتمـــة

ويتضح مما تقدم ان هناك عناصر معينة في ثقافة الايبو تلعب دوراً مهماً في التغير الثقافي . وتوجد بعض هذه العناصر ايضاً في المناطق الشمالية والجنوبية الغربية من نيجيرية ، الا انها تختلف بعض الشيء عن مثيلاتها في بلاد الايبو . فالنظم الحكومية في المناطق الشمالية والغربية تتجه نحو المزيد من السلطة المركزية فتعمل على المحافظة على التقاليد القائمة . والتشديد على الانجازات الفردية

---

١٤ Forde and Scott, «Native Economies, » p. 78. G. I. Jones, «Ibo Land Tenure,» Africa, XIX, No. 4 (October, 1949), 309-23.

١٥ Pierre Gourou, «Géographie du Peuplement en Nigéria Méridionale,» Bulletin de la Société Belge d'Etudes Géographiques, XVII (1947), 58-64.

اضعف في هذه المناطق منه في بلاد الايبو ، في حين ان نظام الحاكم يتبع ترتيباً هرمياً في تسلسل الوظائف . ومن اوجه الخلاف ايضاً ان الزعامة في المناطق الشمالية والغربية تكون في الغالب وراثية ، فهي ليست مكتسبة كما هي الحال عند الايبو . وهناك عاملان في بلاد اليوروبا في المنطقة الجنوبية الغربية يساعدان على التغير وهما وجود مراكز مدائنية وانتشار ظاهرة الانتقال الجغرافي ، الا ان النمط العام للاوضاع المتصلة بهذين العاملين يختلف عن النمط السائد في مجتمع الايبو .

ان التغير عملية ترتبط بنوع القوى الثقافية الخارجية التي يواجهها المجتمع في ظل نظمه القائمة . فمن المستبعد ، مثلاً ، ان يبادر الايبو الى قبول نظام حكم مركزي او فردي من النوع السائد في نيجيرية الشمالية . ومن المحتمل ان الثقافة الاستعمارية البريطانية بدت للايبو لأول وهلة كما لو كانت تتصف بالكثير من الخصائص التي تميز المجتمع القائم على السلطة الفردية . لقد ادرك الايبو ان الفاتحين البريطانيين ، على قلة عددهم ، كانوا يشكلون فئة سياسية قوية وطبقة اجتماعية متميزة عن الايبو . ولكن افراد الايبو سرعان ما لاحظوا ايضاً ان الثقافة الاستعمارية البريطانية فتحت لهم آفاقاً جديدة للعمل الفردي الابداعي وللانتقال الجغرافي والاجتماعي في ظل نظام اقتصادي قائم على الدفع نقداً وعلى تطوير انماط جديدة من العمل والمهارات ، كما ادركوا ايضاً ان بامكانهم استعمال اساليب متنوعة للحد تدريجياً من سلطة الحكومة الاستعمارية التي كانت تتصف بشيء من المرونة .

ويمكن ان نجمل الخصائص الثقافية لمجتمع الايبو بالنقاط التالية : التشديد على اهمية التحصيل والابداع الفرديين ، ووجود اتجاهات مسلكية وامكانات مختلفة لرفع مستوى الفرد الاجتماعي ، والميـــل الى تحقيق التساوي وتكافؤ الفرص في ميدان الزعامة ، والقابلية لاستيعاب شعوب وثقافات اخرى ،

وانتشار ظاهرة الانتقال الجغرافي بالنسبة للافراد والجماعات الصغيرة ، واخيراً التنوع الكبير في الانماط الثقافية السائدة في البلاد . والجدير بالذكر ان بعض هذه الصفات تكون عـــادة من خصائص المجتمعات التي تعرف عادة باسم المجتمعات « المهلهلة البنيان » او المجتمعات « المرنة » [١٦] . بيد ان مجتمع الايبو يختلف عن مثل هذه المجتمعات في انه يملك تكتلات اجتماعية فعالة وواضحة المعالم وحسنة التنظيم ، نخص بالذكر منها التنظيمات القائمة على خط سلالي واحد وفئات العمر المختلفة والجمعيات القروية ومـــا شاكل ذلك من التكتلات الاجتماعية . والواقع ان «المرونة» في ثقافة الايبو لا تكمن في اي ضعف في بنيان هذه التكتلات وانما في قدرة الافراد على العمل داخل او خارج اطارها لتحقيق اهـــدافهم المنشودة وكذلك في حرية اختيار ما يرونه مناسباً من امكانات النشاط المتوافرة لديهم . وعلاوة على ما تقدم فان التكتلات تدعم الفرد في ضروب نشاطه المختلفة ، وهو بدوره يعزز جانب الجماعة التي ينتمي اليها عن طريق ما يحققه من منجزات . فالفرد الذي يظفر بسلسلة من الالقاب يلقى دعمـــاً من عائلته ومن الوحدات التي تعتمد خط النسب الواحد ، كما ان الزعيم السياسي الناشىء يلقى دعماً من الوحدات التي ينتمي اليها ومن فئات اخرى ترتبط به بصلات القربى وغيرها من الجمعيات وفئات العمر التي ينتمي اليها .

---

١٦ John F. Embree, «Thailand: A Loosely Structured Social System,» American Anthropologist, LII, No. 2 (April-June, 1950), 181-93. Bryce F. Ryan and Murray A. Straus, «Integration in Sinhalese Society, » Research Studies of the State College of Washington, XXII, No. 4 (December, 1954), 179-227. Social Science Research Council Summer Seminar on Acculturation, 1953, «Acculturation: An Exploratory Formulation,» American Anthropologist, LVI, No. 6 (December, 1954), 976-77.

ولا نعرف ، على وجه التحديد ، كيف نشأت هذه الانماط الخاصة بالسلوك الاجتماعي والثقافي عند الايبو . فالبحث الذي قدمناه عن الثقافة «التقليدية» يستند ، في المقام الاول ، الى دراسات اجريت منذ عام ١٩٠٠ ، ولا نعرف ما اذا كانت هذه الثقافة موجودة قبل اول احتكاك بالاوروبيين في نيجيرية في القرن الخامس عشر . وليس من المؤكد ما اذا كانت تجارة الرقيق قد اسهمت في تطوير السمات الثقافية التي تسهل عملية التغير الثقافي ، كالتوكيد على اهمية التحصيل الفردي ووجود امكانات مختلفة للاختيار . وما لم تزودنا الشواهد الارخولوجية بمعلومات كافية عن الفترة السابقة لعهد تجارة الرقيق ، فاننا لن نعرف ابداً ما اذا كانت ثقافة الايبو في اي وقت من الاوقات اكثر استقراراً ، او أقل انفتاحاً للتحصيل والاختيار الفرديين مما هي عليه اليوم . وكل ما نستطيع قوله هو ان الجوانب «التقليدية» من ثقافة الايبو ، كما تبدو لنا اليوم ، تكشف عن خصائص تساعد على تفسير السبب الذي يجعل مجتمع الايبو يتغير بسرعة كبيرة .

وقد يبدو كلامنا متناقضاً حين نقول ان شعب الايبو ربما كان اقل شعوب نيجيرية تغيراً في انماطه الثقافية الاساسية على الرغم من انه فاق غيره في القدرة على التغير في نواح اخرى . صحيح ان الاحتكاك بثقافة الغرب قد ادخل تعديلات على الكثير من عناصر البنيان الاجتماعي والديني والاقتصادي والسياسي كالنظم السلالية والوحدات والجمعيات السرية والتصنيف بحسب فئات العمر . غير ان هناك انماطاً اساسية للسلوك الاجتماعي ظلت قائمة وهي تشكل اليوم جزءاً من الثقافة الجديدة النامية ، وأهم هذه الانماط وجود اهداف مختلفة والتشديد على ضرورة فتح سبل مختلفة امام الفرد لمساعدته على تحقيق هذه الاهداف ، والتوكيد على التحصيل الفردي وروح التنافس ، والافتقار الى سلطة مركزية او فردية قوية . اما الانماط الاساسية الخاصة بالعلاقات المتبادلة

بين الاشخاص فلم تتغير الا قليلاً [17] ، على الرغم من تبني اهداف جديدة وظهور رموز جديدة للنجاح .

ان العوامل الرئيسية الكامنة وراء استعداد الايبو لقبول التغير واضحة . فكثافة السكان العالية اسهمت في انتشار ظاهرة الانتقال الجغرافي وتنمية قدرة الايبو على التكيف على الاوضاع الجديدة . ثم ان ثقافة الايبو هي، في جوهرها، ثقافة متغيرة وقابلة ، بوجه خـــاص ، للتكيف على بعض مظاهر الثقافة الاوروبية . أضف الى ذلك ان الايبو ظلوا على اتصال بأوروبا مدة تربو على ٣٠٠ عام ، وكان اتصالهم بالاوروبيين اول الامر غير مباشر ثم أصبح مباشراً ، وقد يكون من الخطأ ان نظن ان ثقافتهم كانت ساكنة نسبياً في العهود السابقة لبدء احتكاكهم المباشر بالبريطانيين . وكانت الاتصالات الأولى بالاوروبيين ودية وتعاونية نسبياً على الرغم من المآسي والاهوال التي عاناها بعض الافراد الذين لاقوا حتفهم او اضطروا الى النزوح عن ديارهم ابان عهد تجارة الرقيق . وقد حلت التجارة بمنتوجات النخيل محل تجارة الرقيق ، فظل التبادل التجاري مع الخارج قائماً . اما الفتح البريطاني فلم يسبب الا تفككاً بسيطاً في جهاز التنظيم الداخلي ، نظراً لان البريطانيين لم يبادروا الى القضاء على ثقافة الايبو او نظام الزعامة الوطنية السائد في البلاد ، وقد اقتصر اثرهم في هذا الميدان على القضاء على سيطرة الفئات الصغيرة من التجار المتنفذين (وهو اجراء رحّب به الكثيرون من سكان الايبو) وعلى بعض التغييرات المحدودة في الشؤون السياسية

١٧ لعل اهم استثناء هو تضاؤل الاحترام للمتقدمين في العمر .

والدينية . ومن جهة اخرى ، نرى ان الزعامة التقليدية المحلية فقدت الكثير من قوتها بسبب اخفاق البريطانيين في تطوير هـــذه الزعامة ضمن اطار الادارة الاستعمارية ، وبذلك فسح المجال لظهور عناصر جديدة نجحت في تسلم زمام القيادة .

٨ مُقَاوَمَة البَاكوت للتغيّر

هارولد ك . شنايدر

قاوم شعب الباكوت (او السوق)[١] في كينيا الغربية بعناد واصرار كل البدع الاوروبية على الرغم من المحاولات المتعمدة التي بذلها الاوروبيون لحمله على التغير في ثلاث جبهات عريضة : السياسية والاقتصادية والدينية . وتبدو هذه المقاومة الملحوظة كما لو كانت مشكلة تتحدى الباحثين والدارسين . ومهما يكن من أمر ، فان ظاهرة التمسك بالقديم لا تقتصر على الباكوت الذين يعدّون من ٥٥ — ٦٥ الف نسمة . وتتضح هـذه الحقيقة لنا حين ندرس الشعوب النيلية

---

١ ان اصل اسم «سوق» مشكوك فيه . ويطلق السكان على انفسهم اسم باكوت او بوكوت (Pakot or Pokot) ، والصيغة المفردة لهذه الكلمة هي باشون (Pachon) . ويسكن الباكوت ثلاث مناطق ادارية تعرف كلها باسم «سوق» : السوق الغربي في غرب كينيا الوسطى ، والسوق الشرقي وهو فرع شمالي من منطقة البارنجو في كينيا ، ومنطقة كاراسوق التي تعتبر ادارياً جزءاً من يوغندا مع انها تتبع كينيا ، وهي تحتوي على مزيج من الباكوت والكاراموجنغ . ولا نعرف شيئاً عن افراد الباكوت القلائـل الموجودين خارج السوق الغربي سوى انهم يسكنون منخفضات دافئة وجافة ، لا تصلح الا لرعاية المواشي . غـير ان هناك اسباباً وجيهة تحملنا على الاعتقاد بأن جميع فئات الباكوت تتشابه في ثقافتها الاساسية على الرغم من الاعتبارات السياسية التي تفصل بينها .

الاخرى [2] التي تعد اكثر من ثلاثة ملايين نسمة [3] . هذا وان ظاهرة مقاومة التغير الثقافي التي يمتاز بها الشعب النيلي عامة تصبح اكثر اثارة لاستغرابنا حين نقابلها باستعداد شعوب البانتو المجاورة في افريقيا الشرقية لقبول التغير . ولذا قد يكون من المفيد ان نبذل محاولات لحصر العوامل التي تفسر الاختلاف الغريب في ردود الفعل تجاه الثقافة الاوروبية والامريكية .

التنظيم السياسي

ان شعب الباكوت ، شأنه شأن معظم الشعوب النيلية الاخرى ، لم يخضع قط لقادة ذوي سلطة محددة واضحة المعالم . فتنظيمه السياسي مجزأ الى قطعات

---

٢ تقسم هذه الشعوب عادة الى فرعين : النيليين والحاميين النيليين . ويستند هذا التمييز الى فوارق لغوية مزعومة والى الفرضية القائلة بأن الحاميين غزوا المنطقة . الا ان جرينبرغ اثبت ان هناك صلة بين لغة النيليين ولغة الحاميين النيليين باعتبارهما من الفرع السوداني الشرقي الذي ينتمي الى الاسرة اللغوية الماكروسودانية . ولذا سنطلق على الفرعين مصطلح « الشعوب النيلية » . وبامكان القارىء الرجوع الى المصادر التالية :

J. H. Greenberg, «Studies in African Linguistic Classification: VIII. Further Remarks on Method: Revisions and Corrections,» Southwestern Journal of Anthropology, X (1954), 405-15; see, however, the rejoinder by G. W. B. Huntingford, «The Nilo-Hamitic Languages», Southwestern Journal of Anthropology» XII (1956), 200-222.

٣ Based on figures in M. A. Bryan and A. N. Tucker, «Distribution of the Nilotic and Nilo-Hamitic Languages of Africa» (London: Oxford University Press for the International African Institute, 1948), passim.

لا رأس لها يقودها . اما احساسه بالوحدة فيقوم على مجموعة مشتركة من القوانين والعادات المعتَمَدة وعلى عدد من الروابط الاجتماعية والاقتصادية . والسلطات الموجودة منوطة ليس برؤوس العشائر او السلالات ، كما هي الحال عند اغلب الشعوب الافريقية ، وانما بالذكور الراشدين عامة ، وبخاصة بالشيوخ « البوي » (poi) الذين يتمتعون باحترام كبير – ولا سيما حين يظهرون مقدرة قيادية فائقة ويتحلون بفضائل اخلاقية عالية ويشغلون مناصب رفيعة في نظام الشعائر الدينية .

وباستثناء المستعمرات التجارية الصغيرة الحديثة العهد التي يقطنها الهنود والصوماليون وبعض ارباب العمل من البانتو، يمكن القول ان الباكوت لا يملكون وحدات قروية . فهم موزعون في السهول وعلى حافات الجبال في دساكر تتألف من بيوت سقوفها مغطاة بالحشيش او الدمن ، وتتصل هذه البيوت بحظائر تزرب فيها الماشية ليلاً . واذا وجدت مجموعة من الدساكر داخل منطقة تحددها حافة جبل او اية ظاهرة طبيعية اخرى ، فانها تؤلف ما يسمى « بالجوار » . ويشكل كل جوار على الاغلب وحدة سياسية تمارس حكماً ذاتياً ، ويلعب فيها الشيوخ دوراً مهماً في توجيه نشاط المجتمع على الصعيدين الدنيوي والديني . وتتفاهم كل وحدة مع الوحدات المجاورة لها عن طريق الثقافة المشتركة والروابط الاجتماعية والاقتصادية و « المحاكم » التي تحسم المنازعات بين اعضاء الوحدات المتجاورة المختلفة . وتشبه وسائل الاتصال والتفاهم ، في بعض النواحي ، الوضع الذي نسبه ايفانز – برتشارد (Evans-Pritchard) لشعب النوير (Nuer) [٤] .

---

٤ E. E. Evans-Pritchard, «The Nuer of the Southern Sudan,» in «African Political Systems», ed. M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard (London: Oxford University Press, 1950), pp. 281 ff.

بيد ان احد الفروق الرئيسية بين شعبي النوير والباكوت هو ان الفئات المحلية عند الباكوت تقوم في الاساس على تكتلات طوعية وليس على التنظيم السلالي ، كما هي الحال عند النوير . ويبدو ان الاصطدامات الدامية لا تنشب ابداً بين الوحـــدات المتجاورة عند الباكوت ، اذ ان جميع المنازعات تسوى بالطرق القضائية ، حتى ان الافراد لا يشجعون أبداً على التطوع لمساعدة الغير . ويميل تركيب الوحدات المتجاورة الى التغير ، نظراً لان الفرد يستطيع ان يستقر في منطقة جديدة في أي وقت يشاء ، اما هرباً من المحل او تجنباً لمرض قد يفتك في ماشيته ، هـــذا مع العلم انه يعود عادة الى منطقته الاصلية بعد ان تتحسن الاحوال .

اما الافراد الوحيدون الذين نجحوا في ممارسة سلطة كبيرة فكانوا « كبار العرافين » (werkoi) الذين نجـــد نظراء لهم عند معظم الجماعات النيلية الجنوبية ، كما هي الحال عند وحدات الماساي (Masai) . وقد برع هؤلاء بالعرافة بوساطة الاحلام التي يعتبرها شعب الباكوت افضـــل طريقة للتنبؤ بالمستقبل ، كما برعوا في استخدام السحر الذي يُعتمد في مناطق كثيرة كوسيلة للاشراف الاجتماعي والانتقام الشخصي . ويبدو ان عدد القادة من العرافين لم يكن كبيراً في اي وقت من الاوقات . ويتردد افراد الباكوت كثيراً في بحث الدور الذي يلعبونه ، بيد انه من الواضح ان بعضهم كان يتمتع باحترام اكبر من البعض الآخر .

ويعتبر اريمات (Erimat) أشهر العرافين الكبار الذين تناهت الينا عنهم بعض المعلومات المفصلة . وقد ذاع صيت هذا العراف قبل عام ١٩١٨ بقليل [*] ،

• تستند المعلومات المتوافرة عن اريمات الى وثائق تاريخية وجدت في الملفات الحكومية في مركز ادارة منطقة السوق الغربي في كابنجوريا . وقـــد دون هذه المعلومات السيد جوكسون بارتون ابان انتدابه حاكماً للمنطقة ، وتلطف حكام المنطقة في الفـــترة ١٩٥١ / ١٩٥٢ فعرضوها تحت تصرف الدارسين والباحثين .

حين استطاع ان يسخر معظم الباكوت لخدمة الاهداف التي وضعها نصب عينيه، وذلك ببراعته بعرافة الاحلام والقوى السحرية . وكان يتنبأ بأشياء مهمة كالغارات المنتظرة للعدو ، والوقت المناسب لقيام الباكوت بشن غاراتهم ، وما اذا كانت الامطار ستهطل او ستنقطع . وكان يتقاضى مقابل خدماته مكافآت، اما بشكل هبة من الماشية او نصيب من الغنائم التي كان المحاربون يظفرون بها في غاراتهم . غـــير ان اريات لم يكن ملكاً ولا زعيماً سياسياً حقيقياً بالمعنى المألوف لهذا المصطلح، نظراً لان دوافعه لم تكن منسجمة مع سياسة الحكومة ، وانما كانت مركزة على رعاية المواشي وزيادة هـــذه الثروة الحيوانية التي كانت تعتبر اكثر موارد الثروة قيمة في نظر جميع الشعوب النيلية باستثناء شعب الانواك (Anuak) [٦] . وتروي احدى الاساطير ان اريات حاول ان يجعل زعامته في العرافة وراثية ، اذ سعى الى ان يخلفه ابنه بعد موته محتذياً بذلك حذو الماساي (اللايبون) . بيد اننا لا نلمس اليوم اي أثر لهذه المحاولة ، اذ ما من شخص من المعاصرين يتمتع بذات القوة التي نسبتها الروايات الى اريات او غـــيره من كبار العرافين القدماء . واذا كانت الاسطورة المروية عن اريات تستند الى اساس تاريخي ، فانها تدل على ان العرافين كانوا لا يرغبون في التخلي عن سلطتهم للآخرين بدون اي قيد او شرط ، وهذا ينسجم مع وجهة نظر الباكوت العامة . ولا يزال العرافون والسحرة اليوم يمارسون نشاطهم ، غير ان العرافة – في الظاهر على اقل تقدير – لم تعـــد موجهة الى الغارات المنظمة للاستيلاء على المواشي ، نظراً لان الحكومة البريطانية الاستعمارية تحرم تنظيم مثل هذه الغارات .

---

٦ تعتقد بت (Butt) ان الانواك لم يعلقوا اهمية كبرى على الماشية . انظر :

Audrey Butt, «The Nilotes of the Anglo-Egyptian Sudan and Uganda,» (London : International African Institute, 1952), p. 32.

وبالاضافة الى العرافين والشيوخ ، هناك «قادة المجتمع المحلي» او «المحكمون» (kiruokintin) ، وهم افراد ينتخبهم شيوخ الجوار على اساس حكمتهم ومهارتهم في اتخاذ القرارات وتسوية المنازعات ، ويعهدون اليهم برئاسة المجالس وادارة المناقشات [7] . ومن العسير وصف دور هؤلاء القادة ، نظراً لان السلطة التي يمارسونها غير محددة تحديداً وضاح المعالم . ويبدو ان المبرر الوحيد لوجودهم هو نشوء الحاجة من آن لآخر الى مرجـــع يتولى شؤون التحكيم وادارة المناقشات . ويروى عنهم انهم ينظمون بعض مشروعات المجتمع كري الحقول والدفاع المحلي ، ولكنهم لا يملكون سلطة اصدار الاوامر كما ان كلمتهم لا تشكل قانوناً ابداً .

ومن بين هذه الفئات الثلاث يعتبر الشيوخ ، بوجه عام ، موطن السلطة والاحترام ، هذا مع العلم ان افراد الباكوت لا يظهرون اكراماً كبيراً لأي شخص . ويشرف الشيوخ على الابحاث المتعلقة بالشؤون الهامة ، ويديرون المناقشات في المحاكم ، ويصدرون القرارات النهائية بوصفهم فريقاً واحداً ، ويلعبون دور الكهنة والقادة في انواع اخرى من المراسيم حين تدعو الحاجة الى ذلك . وعلاوة على ما تقدم ، فان كبار العرافين يظهرون من صفوفهم ، كما ان الشيوخ هم الذين يختارون قادة المجتمع المحلي .

وثمة نظام مفصل يصنف جميع الذكور في فئات عمر مختلفة ، ويعوض جزئياً

---

٧ يقوم الشيوخ باختيار هؤلاء القادة ، وذلك بناء على رواية اهـــالي مركز السوق الغربي حول ارطوم حيث جمع قسم كبير من هذه المعلومات . غير ان برستياني (Peristiany) يقترح اساساً آخر للاختيار وهو طول مدة الاقامة في المنطقة . انظر مقالته :

«Pakot Sanctions and Structure» (Africa, XXIV, 1954, p. 18).

عن الافتقار الى التنظيم السياسي والتصنيف القائم على صلات القرابة، وذلك بانشاء فئات في المجتمع يمكن ان تسند اليها ادوار مختلفة . ويمكن القول ان المجموعات العمرية تتخطى حواجز العشائر والجوار، وتؤلف وحدات ملائمة لينضوي الرجال تحت لوائها لأغراض الدفاع والغزو واقامة الشعائر . غير ان وظائف هذه المجموعات عند الباكوت أقل وضوحاً منها عند النانديي والماساي حيث تشكل الفئات العمرية فرقاً عاملة في الجيش الدائم . ولعله من الاصوب ان نقول ان المجموعات العمرية عند الباكوت ليست في الحقيقة تشكيلات عسكرية وانما فئات من الذكور الراشدين المصنفين بحسب الدور الذي يسند الى كل فئة منهم، اي على غرار التصنيف الذي اثبته جولفر بالنسبة لقبيلة جي [8] . ويتقيد اعضاء المجموعة الواحدة، تجاه بعضهم البعض، بالتزامات اخف وطأة منها عند القبائل الاخرى. ويتلقى اكبر الناس عمراً نصيباً اكبر من اللحم، كما يحتلون مكان الصدارة في نصف الدائرة التي تشكل في الولائم الشعائرية التي تذبح فيها الماشية . أما اعضاء المجموعات العمرية الاخرى فيتخذون اماكنهم بين الشيوخ وبين أصغر الرجال سناً . وتشترك الوحدات المتجاورة بولائم تقام في فترات غير منتظمة لاغراض مختلفة كالصلاة من أجل المرضى، او الدعاء للخلاص من المحـل او الامراض، أو للاحتفال ببلوغ احد الفتيان سن الرشد، او لمجرد الترفيه والتسلية وأكل اللحم . وتعتبر هذه الولائم من اهم الطقوس التي تجمع الناس في كيان واحد متكامل [9] .

---

٨ P. H. Gulliver, «The Age-set Organization of the Jie Tribe,» Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. LXXXIII (1953), passim.

٩ للحصول على معلومات اوفى عن الولائم ، انظر :

H. K. Schneider, «The Subsistence Role of Cattle among the Pakot and in East Africa,» American Anthropologist, LIX (April, 1957), 278-300.

وتعتبر العشائر والسلالات مسؤولة ، الى حد ما ، عن نشاط اعضائها . فهي التي تنظم شؤون الزواج ، وتمد يد العون للاعضاء الذين يواجهون صعوبات معينة ، وتوقع العقاب ، واحياناً تنفذ حكم الاعدام باولئك الذين يرتكبون جرائم خطيرة . ومهما يكن من أمر ، فان الروابط بين الجيران قد تكون في بعض الحالات امتن منها بين اعضاء العشيرة الواحدة ، فالجيران يتكتلون عادة للدفاع عن أحد افرادهم في حالة نشوب نزاع بينه وبين فرد من وحدة مجاورة اخرى . ويبدو ان سبب هذه الظاهرة هو ان جميع الغرامات المفروضة على الجرائم تدفع في شكل ماشية ، وتعتبر خسارة اي فرد لبعض مواشيه خسارة للجميع نظراً لأن جميع الجيران يشتركون في الحليب والماشية ولا يمكن لهم اقامة وليمة الا اذا كانت المواشي الموجودة تكفي لأن تبرر ذبح احد العجول . ويبدو ان حياة الباكوت التي امتازت بالفردية والمساواة والميل الى البداوة لم تكن بحاجة الى تنظيم اجتماعي اشد صرامة من التنظيم الذي وصفناه اعلاه .

وكان هذا النمط من التنظيم السياسي اول مظهر من مظاهر حياة الباكوت التي اصطدمت بسياسة الحكام البريطانيين . ففي عام ١٩٠٥ امتد الحكم الاستعماري فشمل منطقة الباكوت . وقد تم ذلك بعد الرحلات الاستكشافية الاولى التي قام بها بعض الرواد من امثال تيليكي وتومبسون وبيترز [١٠] ، وبعد احتلال البريطانيين لما يعرف اليوم بكينيا في عام ١٨٩٠ . وفي تلك الفترة كان يجري نقل الماساي من مراعيهم الغنية في الوادي الاخدودي حول ناكورو واعادة

---

١٠ يجد القارىء وصفاً لخبرات هؤلاء الرواد في المراجع التالية :

L. von Hohnel, «The Discovery of Lakes Rudolf and Stephanie» (1894) ; J. Thomson, Through Masai Land (London: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington, 1885); C. Peters, «New Light on Dark Africa» (London, New York and Melbourne: Ward, Lock & Co., 1891).

توطينهم في مناطق جنوبية . اما قبائل الناندي والكبسيجيز وغيرها فكان يجري اخضاعها وحصرها في مناطق معينة . وكلما تم اخضاع منطقة جديدة ، كانت الحكومة تنتدب حاكماً او مفوضاً ليتولى ادارتها . وكان هذا الحاكم يقيم معسكراً ، ويبدأ بجمع الضرائب ، ويبذل محاولات لوضع حد للغزوات المتبادلة بين قبائل الرعاة ، ولم يكن في وسعه القيام باكثر من هذه المهام .

وكان مركز الحكومة اول الامر في منطقة بحيـــرة بارنجو في الوادي الاخدودي . وبعد نقل رئاسة الحكومة مرتين على اقل تقدير ، استقر الرأي نهائياً في عام ١٩٣٠ على جعل مركزها في كابنجوريا التي اقترن اسمها بمحاكمة الزعيم كنياتا المشهورة . وكان حاكم المقاطعة ، في البدء ، مسؤولاً عن ادارة منطقة البارنغو الواسعة التي كانت تضم منطقتي الباكوت والتوركانا . غير ان منطقة الباكوت فصلت في وقت لاحـــق عن منطقة التوركانا ، وقسمت الى الوحدات الادارية الثلاث التي ظلت قائمة حتى اليوم [١١] .

واذا قابلنا الباكوت بقبائل التوركانا والكاروموجونغ في الشمال وقبائل الناندي في الجنوب التي اضطر المستعمر الى اخضاعها بالقوة ، أمكننا القول ان شعب الباكوت كان سهل الانقياد ومسالماً نسبياً . ولا نعرف ، على وجه الدقة ، لماذا لم يبادر الباكوت الى مقاومة الفتح الاجنبي مقاومة علنية ، غير ان البعض يرى ان سكان الباكوت سرهم في البدء ان يدفعوا للحكومة ضرائب في شكل رؤوس قليلة من المعز والخراف وان يحصلوا ، مقابل ذلك ، على حماية البريطانيين لهم من هجمات قبيلة التوركانا وغيرها من القبائل التي كانت قد ألحقت بهم هزائم

---

١١ ان جميع المعلومات عن العهود الاولى للاحتكاك بالاوروبيين وخبرات الموظفين الحكوميين ومواقفهم مستمدة من تقارير سنوية لم تنشر بعـــد ومن البيانات التي وضعها الحكام الاداريون في كابنجوريا تحت تصرف الدارسين .

كثيرة . وفيما بعد اصبح التهرب من دفع الضرائب احد مظاهر مقاومة الباكوت للحكم الاجنبي . غير ان الضرائب – وهي من ابرز البدع التي ادخلتها الحكومة الجديدة – لم تسبب ازعاجاً خطيراً للباكوت ، ولا سيما حين نأخذ بعين الاعتبار ان الاهالي عوضوا جزئياً عن خسارتهم عن طريق السماح لهم بالاشتراك بالحملات التي كان البريطانيون يمولونها وينظمونها ضد العدو المشترك ، التوركانا .

ولعل أول محاولة مركزة لتحقيق الاصلاح السياسي هي التي قامت في عام ١٩١٨ على يد جوكسون بارتون الذي يبدو انه كان رجلاً ذا مطامح كبيرة . ولم يكن بارتون اول من فكر في ابتداع نمط الاصلاحات الجديدة كما لم يكن اول من حفزه مثل هذا الدافع ، بيد انه كان اول عامل فعال بدأ في وضعها موضع التنفيذ . وكان سلفه كرامبتون على صلة وثيقة بالباكوت ، ويبدو ان مهمته الرئيسية كانت تنحصر في تنظيمهم لمساعدته على اخضاع قبيلة التوركانا . أما بارتون فقد اختلف عن سلفه في انه عقد النية على اقامة حكومة جديدة على غرار الحكومات التي كان يجري تأسيسها في جميع الاقطار الاخرى في افريقيا الشرقية [١٢] . ويذكر الباكوت كارامدي – وهو الاسم الذي يطلقونه على كرامبتون – بشيء من المودة رغم انقضاء اكثر من اربعين عاماً على انتهاء حكمه . أما بارتون فلا يذكره القوم او انهم لا يتحدثون عنه الا بوصفه واحداً من الاوروبيين الكثيرين الذين حاولوا ان يعبثوا بثقافتهم .

وقد ادرك اسلاف بارتون المركز الذي يتمتع به الشيوخ فحاولوا تنفيذ مشروعاتهم عن طريقهم ، ولكن النجاح لم يحالفهم . أما بارتون فقد بدأ عمله

---

١٢ يجد القارىء بحثاً تاريخياً مفصلاً عن جميع مناطق كينيا في المرجع التالي :

Lord Hailey «An African Survey» (London: Oxford University Press, 1938), pp. 382-93.

ببذل محاولات للتحقق – بأقصى ما يمكن من الدقة – من المناطق الاجتماعية والسياسية الرئيسية التي كانت قائمة عند الباكوت قبل احتكاكهم بالاوروبيين ، وهذه المناطق هي : شبتولل ولومرت وماسوتل ووي‌وي ووريوا ومناطق اخرى كثيرة تتألف كل منها من مجموعة من الوحدات المتجاورة وتعرف رسمياً بمصطلح « الموقع » . وعين لكل موقع « زعيم » سمي فيما بعد « رئيساً » وقد اعتمد هذا الترتيب بناء على الرأي القائل بان نظام الحكم غير المباشر لا يمكن تطبيقه بدون الاستعانة بزعماء محليين. وبدا لبارتون ايضاً ان ايقاف الهجرات الدورية سيسهل عملية الاشراف على قبائل رحالة كقبائل الباكوت ، ولذا عمد الى منع الافراد من مغادرة مناطق سكنهم الاصلية .

وأدرك بارتون استحالة الاستفادة من كبار العرافين ، نظراً لان وظائفهم كانت تتصل اتصالاً وثيقاً بالعمليات الحربية ولا تنسجم اصلاً مع فكرة « السلم البريطاني » (pax Britannica) . وفي مناطق الماساي والناندي والقبائل النيلية الجنوبية الاخرى ، اضطر المسؤولون الى تجريد العرافين من سلطتهم او الى نفيهم الى الخارج [١٣] . وقد انتهج بارتون هذا السبيل وأخذ يلاحق اريمات ، ولكنه لم ينجح في اعتقاله . وتشير كل الدلائل الى ان اريمات فر من كينيا والتجأ الى يوغندا ، وانه توفي ابان عهد بارتون . وظل الباكوت ، حتى بعد اكثر من ثلاثين سنة ، يعربون عن سخطهم على الحكومة بسبب قيامها « بقتل » ارغات .

وقامت الحكومة ، بعد بضع سنوات ، بفصل السلطة القضائية عن السلطة

---

١٣ G. W. B. Huntingford, «The Orkoiyot,» in The Nandi of Kenya (London: Routledge & Kegan Paul, 1953), pp. 38-51. See also H. A. Fosbrooke, « An Administrative Survey of the Masai Social System,» Tanganyika Notes and Records, No. 26 (1948), pp. 25 ff., for a discussion of the laibons.

التنفيذية . ولم يكن مبدأ الفصل بين السلطتين معروفاً عند الباكوت ، غير ان تطبيقه كان سهلاً بسبب افتقار البلاد الى اجهزة حكومية وطنية ذات صلاحيات واضحة المعالم . والواقع ان بارتون وخلفاءه استكملوا مشروعاتهم التنظيمية في هذا الميدان فنجحوا في انشاء النظام القائم على السلطات الثلاث المألوفة في العالم الاوروبي والامريكي وهي : السلطة التنفيذية والسلطة القضائية والسلطة التشريعية . وفي عام ١٩٢٣ اسس في كل موقع نظام للمحاكم يتألف من مجالس قضائية وطنية ، وانتخب لرئاسة كل مجلس شيخ او فريق من الشيوخ . وفي عام ١٩٢٥ شكل مجلس وطني [١٤] اشترك في عضويته « الزعماء » باعتبارهم ممثلين عن الشعب ، وضم اليه فيما بعد ممثلون ينتخبهم اهالي المناطق المختلفة على اساس ممثل واحد لكل منطقة . وهكذا اصبح الحكم الجديد في بلاد الباكوت مماثلاً في اساسه لانظمة الحكم التي طورت لدى جميع المجتمعات الوطنية الاصلية في كينيا .

وسارت الحياة ، طيلة تلك الفترة ، دون تغير كبير . فأهالي الباكوت لم ينظروا الى زعمائهم الجدد بعين الاحترام ، كما انهم تجاهلوا الأوامر التي حظرت عليهم اجتياز الحدود الفاصلة بين المناطق . ولم يستطع الموظفون الحكوميون اتخاذ اجراء فعال لوضع مراسيمهم وتعليماتهم موضع التنفيذ .

اما البنيان الحكومي الجديد فظل قائماً مع دخول بعض التعديلات عليه . ففي عام ١٩٥٢ كان هنالك ١١ منطقة في بلاد السوق الغربي يشرف على كل منها زعيم محلي ، وقد اقترح تشكيل منطقة جديدة لتكون المنطقة الثانية عشرة . وفي السابق كان لكل منطقة محكمة وطنية خاصة بها ، ثم انقص عدد المحاكم الى ثلاث محاكم اقيمت في اجزاء مختلفة من المقاطعة ، وكانت كل محكمة تلتئم مرة في

---

١٤ بعد عام ١٩٥٢ بقليل غيرت حكومة كينيا هذه المؤسسات الى محاكم افريقية ومجالس افريقية خاصة بالمقاطعات .

الاسبوع للنظر في القضايا المدنية والجنائية (بحسب التمييز الذي تقرره السلطات البريطانية) . اما المجلس الوطني الذي كان يتألف من ٢٢ رجلاً ، فكان يجتمع مرة كل ثلاثة اشهر مع حاكم المقاطعة الذي كان يترأس الاجتماعات ويوجه معظم القرارات الى الجهة التي يريدها .

وكانت المحاكم المحلية هي الوحيدة من المؤسسات السياسية الجديدة التي لاقت بعض القبول في اوساط الاهالي ؛ وسبب ذلك ، على الارجح ، انها كانت تشبه المحاكم التقليدية التي كانت لا تزال مألوفة لدى شعب الباكوت . اما سلطة الشيوخ في كلا النوعين من المحاكم فكانت محدودة ، اذ ان الجرائم الخطرة ، في حالة اكتشافها ، كانت ترفع الى حاكم المقاطعة بوصفه كبير القضاة او الى المحاكم العليا في المستعمرة . وكانت المحاكم الوطنية المحلية تعنى ، في المقام الاول ، بقضايا السرقة وخرق العقود وابتزاز الاموال وما شاكل ذلك من قضايا الاغتصاب (وبخاصة القضايا التي تتعلق باغتصاب النساء والمواشي) وكذلك في الجرائم المرتكبة ضد القوانين الفرعية التي يسنها المجلس الوطني بناء على تعليمات الحكومة . ومهما يكن من أمر ، فان النجاح الذي حققته المحاكم الوطنية المحلية كان محدوداً . ومما يدل على ذلك ان اكثر هذه المحاكم نشاطاً لم تسجل في عام ١٩٥٠ اكثر من ١٦٢ قضية مدنية كان الكثير منها يتعلق بالاغراب الساكنين في المنطقة . وسجلت هذه المحكمة نفسها ١١٤ قضية جنائية في عام ١٩٥١ ، ولكننا اذا استثنينا قضايا الاعتداء ، امكننا القول ان معظم القضايا كانت دعاوى رفعها موظفو الحكومة المستعمرة باعتبارها خرقاً للقوانين والانظمة الفرعية . وهكذا ظلت المحاكم التقليدية تنظر في معظم المرافعات والخصومات .

يتضح مما تقدم ان البنيان الديمقراطي الذي ادخله الحكام الاستعماريون لم يمارس وظائفه عملياً ، وان ادارة الباكوت ظلت قائمة في الواقع على اساس الحكم المباشر . ومن اليسير ملاحظة نفور الاهالي من النظام الجديد، اذ يلمسه الدارس

بوضوح حالما يطلع على التقارير السنوية التي رفعها حكام المقاطعة على مدى سنوات كثيرة . ويبدو انه لم يطرأ تغير يذكر في الفترة الواقعة بين عام ١٩٢٠ حين ذكر بارتون في تقريره ان الزعماء كانوا يتهربون من مسؤولياتهم ، وبين عام ١٩٤٥ حين ذكر فلين في تقريره ان مقاطعة السوق الغربي ظلت في نظره من اكثر مناطق كينيا تخلفاً ، على الرغم من مرور ٣٤ عاماً على ادخال النظام الاداري الجديد . وفي احد اجتماعات المجلس الوطني في عام ١٩٥١ طرح الحاكم الميزانية التي كان قد أعدها للمناقشة شارحاً جميع بنودها المهمة ، غير ان الزعماء والممثلين — باستثناء واحد او اثنين من خريجي المدارس الحكومية او التبشيرية — لم يظهروا اهتماماً بجدول أعمال المجلس، وانما اثاروا قضايا لا تمت الى الموضوع بصلة او حاولو عرقلة سير المناقشات .

ولم يكتسب الزعماء مركزاً اجتماعياً ارفع نتيجة ممارستهم لصلاحياتهم الجديدة ، ويبدو ان قلة اهتمامهم باجتماعات المجلس تعود جزئياً، على أقل تقدير، الى خوفهم من انتقام ناخبيهم او اتباعهم فيما لو اقترحوا اجراءً جديداً . وفي الاجتماعات الخاصة التي كانت تعقد في المناطق الانتخابية ، كان اعضاء المجلس يواجهون معارضة قوية في مناسبات كثيرة ، لا بل انهم كانوا يتعرضون احياناً لاهانات يوجهها اليهم المواطنون . ويعود ذلك الى انهم كثيراً ما كانوا يدينون ، في مراكزهم وما يصاحبها من مرتبات ، الى الشيوخ الذين رشحوهم لعضوية المجلس، او الى ان المجتمعين يعتبرونهم انداداً لا يتفوقون عليهم في أي شيء . وكان يتوقع منهم ان يخدموا المواطنين لا ان يتزعموهم ، واذا ما بدا لهم ان يسيئوا التصرف — أي ان يحاولوا تنفيذ تعليماتهم بالقوة — فان الاهالي قد يلجأون الى استخدام السحر ضدهم . وهكذا نرى ان أيدي اعضاء المجلس كانت مشلولة الحركة .

الحياة الاقتصادية

تعتمد الحياة الاقتصادية لشعب الباكوت، في المقام الاول، على رعي المواشي .

اما الزراعة ، التي تتباين أهميتها تبعاً لتباين طبيعة الارض ، فتحتل مكاناً ثانوياً في نظر المجتمع وان كان ذلك لا ينطبق على الواقع في جميع الحالات . وتتألف الثروة الحيوانية من الابقار المسنمة[١٥] والخراف ذات الالية الكبيرة والمعز وعدد من الحمير . ويخصى جميع ذكور الماشية باستثناء ما يربى منها لاغراض التوليد . وهكذا نرى ان هناك ثلاثة أنواع من الماشية يؤدي كل منها وظيفة تختلف عن وظيفة النوعين الآخرين . وللابقار أهمية كبيرة لانها تزود الاهالي بلحم العجول والحليب ، وهما من العناصر الاساسية في غذاء الباكوت . وتعتبر الابقار ، بسبب ما تنتجه من عجول ثروة ذات قيمة اقتصادية خاصة . وتربى الثيران لاغراض التوليد ولكنها ، كالابقار ، تذبح وتؤكل حين تنتفي الحاجة اليها . وتقدر العجول ، في المقام الاول ، لجمالها ، ولكنها في الواقع أقل قيمة من الابقار من الناحية الاقتصادية . وتذبح العجول في مراسم مختلفة وهي تستخدم خصيصاً لهذه الغاية ، كما تستخدم لتأمين الحبوب بطريقة المقايضة . ويمكن القول ان الابقار قيمة ونادرة جداً حتى انه لا يمكن ذبحها الا في المناسبات الخاصة . ولذا يفضل الاهالي ذبح الخراف والمعز لاكرام الزوار من رجال العشائر او الاحتفاء بالاصدقاء المقربين او في المناسبات الاخرى العادية . واذا استثنينا ما لا يصلح للأكل لاسباب خاصة ، امكننا القول ان جميع الابقار والاغنام يكون مصيرها الأكل في النهاية ، سواء اذبحت عمداً بقصد الأكل أم نفقت فجأة بفعل عوامل اخرى[١٦] . وتزود الحيوانات الداجنة الاهالي بالحليب واللحوم والدم ، في حين تشكل الحيوانات الميتة مصدراً للجلود والقرون وبعض المنتوجات الثانوية الاخرى التي تستعمل في صنع الاحذية والملابس وملحقاتها . وتعلق جميع

---

١٥ تختلف هذه عن الابقار ذات القرون الطويلة التي يربيها اهالي اليانتو جنوب وغرب المناطق التي تشغلها الشعوب النيلية .

١٦ Schneider, «The Subsistence Role of Cattle».

الشعوب النيلية اهمية كبيرة على الفوائد الاقتصادية للمواشي ، ولكن يجدر بالذكر ان المواشي ، في نظر هذه الشعوب ، هي اكثر من كونهـــا مجرد ثروة اقتصادية . فهي محور الاهتمام في حياة هذه الشعوب ، ويتبين ذلك من الصفات الجمالية التي تنسب اليها ومن الشعور الودي تجاهها ، وكذلك من ميل الاهالي الى الربط بين المواشي وبين المظاهر المختلفة لحياتهم اليومية .

وقبل مجيء البريطانيين لم يعرف الباكوت الا محصولين هما الكِنب وضرب من الذرة البلدية [١٧] . ويرجع اقبال الاهالي على زراعة هذين النوعين من النباتات الزراعية الى انهما يستطيعان النمو في ظروف صعبة ولا يحتاجان الى عناية كبيرة كغيرهما من المحصولات الزراعية. أضف الى ذلك ان الاهالي يصنعون منهما افضل أنواع البيرة التي تعتبر من المقومات الاساسية في التفاعل الاجتماعي . وتنشط الاعمال الزراعية عادة في الفصل الماطر، أي من حوالي شهر نيسان الى شهر آب ، حين تستصلح حقول على سفوح الجبال وتعد للزراعة . وتكون الحقول ، على الاغلب ، صغيرة بحيث لا تزيد مساحة الواحد منهـــا على فدان او فدانين . وتستغل هذه الحقول لفصل او فصلين ثم تهجر بعد تناقص خصوبتها . وقد تتاح الفرصة لبعض الافراد لان ينتفعوا بالفيضان في أعمال الري [١٨] ، فتراهم يزرعون محصولين في السنة الواحدة ويستغلون الارض ويحصدون المحصول مرتين في السنة، مرة في فصل الامطار ومرة في فصل الجفاف . وينطبق ذلك ، بوجه خاص، على

---

١٧ كلمة «ذرة» لا تدل على النبتة التي تحمل الاسم نفسه في نصف الكرة الشرقي . امـــا الاسمان العلميان للنبتتين المذكورتين هنا فهما :

« Eleusine coracana » و « Sorghum caudatum » .

١٨ هناك نظام مماثل للري عنـــد الماراكويت والاجيو جنوب بلاد الباكوت في منحدرات الوادي الاخدودي وكذلك عند اللانجو في جنوب السودان .

منطقة الوي‌وي حيث توجد اكبر شبكة من قنوات الري . ومساحة الاراضي الصالحة للزراعة محدودة جداً ، وهذا يفسر اشتداد الطلب عليها كما يفسر السبب الذي دفع السكان الى تنظيم ملكيتها بشكل اوضح واكثر تحديداً من ملكية الاراضي الاخرى . وبامكان رعـــاة الاغنام الذين يسكنون اطراف السهول المنخفضة الحارة ان ينتفعوا بموسم الامطار ، وذلك بزراعة الكنب الذي يعتبر اكثر قدرة على احتمال الظروف الصعبة من النباتات الاخرى . اما الذين يملكون بعض قطعان الماشية فيستطيعون العيش على سفوح الجبال ومنحدراتها حيث الارض صالحة للزراعة ولكن المراعي محدودة . وهناك افراد يستطيعون الجمع بين العناية بالمزارع ورعاية قطعان كبيرة من الماشية .

ويرتبط الباكوت بعضهم ببعض بثلاثة مستويات من الاعتماد الاقتصادي . فعلى أدنى مستوى هناك المنازل التي تنتج ما يكفي لسد معظم حاجاتها باستثناء بعض السلع المستوردة كالخرز وغيره من الاشيـــاء الزخرفية ، وفي السنوات الاخيرة نشأت الحاجة الى تأمين دقيق الذرة الذي يبيعه تجار غرباء . ولزيادة الانتاج الى اقصى حد ممكن يتكتل افراد الموقع الواحد وينظمون فرقاً للعمل التعاوني ويتبادلون ما يحتاجونه من اللوازم . ويجري تعزيز روح التعاون بالشعائر المرتبطة بالولائم الجماعية التي تذبح فيها الابقار . وفي الطرف الآخر ، على المستوى الثالث ، يرتبط افراد الباكوت بعضهم ببعض بعلاقات تكافلية تسمح للذين لا يملكون الا القليل من الحبوب ان يتاجروا باللحوم والمواشي بقصد تأمين حاجتهم من اللحوم من الذين يملكون فائضاً منها . وتعرف هاتان الفئتان الرئيسيتان باسم « فئـــة المواشي » (pipatich) للأولى ، و « فئة الحبوب » (pipapagh) للثانية .

وثمة نوع آخر من التبادل يساعد على توثيق العلاقات ، وهو يشبه النظام القائم على ايداع المواشي عنـــد الاصدقاء والجيران على غرار ما درجت عليه

العادة [١٩] عند قبائل الكبسيجيز والناندي وغيرها من قبائل افريقيا الشرقية . وبناء على هذا النظام يوزع اصحاب المواشي قسماً كبيراً من مواشيهم في اماكن مختلفة ومتباعدة فيضمنون انهم لن يخسروا الا جانباً من ثروتهم الحيوانية في حالة تعرض مناطق سكنهم للغارات او الامراض ، وبذلك يبعدون عنهم شبح الفاقة والعوز . وقد ادخل شعب الباكوت على هذه العادة الواسعة الانتشار تعديلاً شمل مؤسساتهم القائمة على الشراكة التجارية بين الرجال. وبناء على هذا التعديل يتوجب على الشخص الذي يتسلم بقرة ان يعطي صاحبها عجلاً ، وفي بعض الاحيان كمية من الحبوب او عدداً من المعز والاغنام . ويسمح لراعي البقرة الجديد ان يحتفظ بها طيلة مدة حياتها ، غير انه يتعين عليه ان يقدم لمالكها السابق هدايا صغيرة وان يتخلى له عن احد عجولها بصورة دورية منتظمة. وبعد ان تموت البقرة ، يتحرر المالك الجديد من كل ما يدين به للمالك القديم . وكثيراً ما يعمد المالك الجديد الى الخداع والاحتيال، فيدعي ان البقرة التي في عهدته قد نفقت ويطالب بالتحرر من عبء التزاماته المستمرة نحو المالك القديم . وتشكل المنازعات التي تدور حول تطبيق هذا النظام جانباً من القضايا المدنية التي تنظر فيها المحاكم المحلية .

وابتداء من عام ١٩٣٠ تقريباً ، باشر البريطانيون بادخال اصلاحات اقتصادية تستهدف النهوض بمستوى المعيشة ، وزيادة اسهام الباكوت في اقتصاد كينيا ، وحماية موارد الثروة من التبديد والضياع . وثمة دوافع اخرى للاصلاح تتصل بالصراع الدائر حــــول القيم الثقافية وبالافتقار الى تفهم صحيح للنشاط

---

١٩ Called «kaptich» by Nandi and «kimanagan» by Kipsigis. G. W. B. Huntingford, «Nandi Work and Culture» (Colonial Research Studies, No. 4 - London: Colonial office, 1950), p. 38; J. G. Peristiany, «The Social Institutions of the Kipsigis» (London: George Routledge & Sons, 1939), pp. 150-52.

الاقتصادي القائم على رعي المواشي . ومما لا يرقى اليه شك ان الانتقادات البريطانية توحي بانه من غير الطبيعي ان يحصر شعب مصالحه ومواطن اهتمامه في الماشية او ان يتبنى نظاماً اقتصادياً يعرض ثروات البلاد للاهدار والضياع ، ويجيز لسكانها اعتماد حياة الكسل والخمول ، ولا يقدر العمل من أجـــل ذاته ومردوده .

وفي السنوات الاولى من عهد الاحتكاك بالاوروبيين، كانت الحكومة مشغولة بشؤون اخرى ، فلم تستطع توجيه اهتمامها الى اوجه النشاط الاقتصادي عند شعب الباكوت . وفي عام ١٩٣٠ لاحظ بارتون ان الباكوت لم يظهروا ميلاً كبيراً الى اضافة الذرة الصفراء الى محاصيلهم . وفي عام ١٩٢٦ وصف حاكم بريطاني آخر الباكوت بانهم « قبيلة كسولة جداً في كل الاوقات » وانها لم تبذل اية محاولة لرفع مستوى اساليبها الزراعية او ادخال اصناف محسنة من المحاصيل.

والواقع ان الاصلاح الاقتصادي لم يبدأ نتيجة لخطط السياسة الرسمية للحكومة، وانما نتيجة للجهود التي بذلها ج. هـ. تشوندي (G. H. Chaundy) ، مدير المدرسة الحكومية في كابنجوريا بين عامي ١٩٣٠ و ١٩٤٣ . فقد وضع تشوندي منهجاً مدرسياً شدد فيه كثيراً على اساليب الزراعة « الجيدة » آملاً ان يتمكن طلابه من نشر المعرفة التي اكتسبوها في اوساط الاهلين . وسعى تشوندي الى تشجيع الناس على نقل محور نشاطهم من ميدان الرعي الى ميدان الزراعة ، فأنشأ مستنبتات لاغراض الايضاح والتطبيق في مواقع مختلفة من الاراضي الملحقة بالمدرسة ، وذلك لكي يبين للطلاب فائدة تنويع المحاصيل وليدربهم على العناية بالمزروعات الجديدة ، كالكاسافا والانقرديا والكابوك والبندورة والبطاطس والموز والبابايا والفول والبرتقال والليمون وقصب السكر والفلفل . وقد اختيرت لهذه المستنبتات قطع من الاراضي الصالحة للزراعة وروعي في اختيارها امكان الانتفاع بالري في استغلالها . وطلبت الحكومة الى

البالغين من الرجال تكريس قسم بسيط من وقتهم وجهدهم للعناية بهـــذه المستنبتات في كل عام .

وكانت الذرة المحصول الوحيد الذي حقق نجاحاً مقبولاً . فهناك فلاحون يزرعونها الآن بمحض اختيارهم . وتزرع الذرة بانتظام في منطقة سيكر حيث تشير الدلائل الى ان الحكومة اضطرت في المراحل الأولى الى ارغام السكان على زراعتها . ويبدو ان السبب الرئيسي الذي جعل بعض الفلاحين يقبلون على زراعة الذرة هو انها لا تختلف كثيراً عن انواع الذرة البلدية في مظهرها وطريقة زراعتها . أما مساوئها في نظر الباكوت ، فهي انها تتطلب عناية اكثر وظروفاً افضل مما تتطلبه المحاصيل التقليدية وانها تحتاج الى آلات خاصة لطحنها مما يضطر الاهالي الى بيع معظمها للتجار الهنـــود والتجار من قبيلة التوركانا او اخذها الى مطاحن الهنود لطحنها .

وفي عام ١٩٤٣ ذكر تشوندي في احد تقاريره ان مقاومة الباكوت للاصلاح قد انهارت وان « ثورة » زراعية قد تحققت في المنطقة [٢٠] . غير اننا اذا استثنينا الاقبال على زراعة الذرة على نطاق محدود ، امكننا القول ان نشاط تشوندي لاقى مقاومة عنيفة من الاهالي على الرغم من اخلاصه ونواياه الحسنة وجهوده الحماسية . وقد حاول تشوندي ان يقضي على عوامل التعرية المتصـــلة بطريقة الزراعة على السفوح الشديدة الانحــــدار ، ولكنه اضطر في النهاية الى اصدار تعليمات تتطلب من المزارعين حفر اخاديد كنتورية في جميع الحقول بقصد الحد من انجراف التربة والقضاء على الطريقة التقليدية المتبعة في الزراعة على السفوح

---

٢٠ G. H. Chaundy, «The Agricultural Education of a Primitive Tribe: The West Suk of Kenya», East African Agricultural Journal, VIII (1943), 1-11.

الشديدة الانحدار . حتى في عام ١٩٤٠ ، اي بعد انقضاء مدة طويلة على بدء الاصلاح الزراعي ، علم تشوندي من رئيس موقع سيكر ان الجماعة قد اضطرت عائلات كثيرة الى الهجرة الى وادي نهر ماالتاي بحثاً عن النباتات البرية . ورد تشوندي ، لدى سماعه النبأ ، بقوله ان نقص الغذاء سببه كسل المزارعين ، وذكر انه كان قد حذرهم في السنة السابقة بان بلادهم ستتعرض لغزو الجراد ونصحهم ان يزرعوا الانواع البيضاء والحلوة من البطاطس ، لا بل انه زود المزارعين بالبذور اللازمة لانتاج هذا المحصول . فأجاب الزعيم المحلي ان الاهالي لم يوافقوا على زراعة محاصيل تتطلب جهداً كبيراً وانهم يؤثرون الاقتصار على زراعة الكنب ، محصولهم التقليدي . والغريب في الامر ان الباكوت احبوا الكثير من المواد الغذائية الجديدة التي ادخلها تشوندي واقبلوا على اكلها كلما استطاعوا الى ذلك سبيلاً ، الا انهم انتحلوا اعذاراً مختلفة لتبرير رفضهم لانتاج المحاصيل الزراعية الجديدة . ومن الاعذار الاثيرة لديهم ان ابقارهم سيصيبها الهزال اذا هم اقدموا على زراعة نباتات جديدة .

وكثيراً ما أدت القوانين والتعليمات الخاصة بالزراعة الى نتائج سلبية . فالمرشدون الزراعيون الافريقيون الذين عهد اليهم تنفيذ تعليمات الحكومة وقوانينها اخذوا يقبلون الرشوات مقابل سكوتهم عن المخالفات . ولذا نجد ان زراعة السفوح الشديدة الانحدار بالطرق التقليدية ما زالت واسعة الانتشار .

وبعد الحرب العالمية الثانية ، أي بعد مغادرة تشوندي للبلاد ، اعتمدت هيئة تنمية المستعمرات مخصصات لتعيين موظفين دائمين للاشراف على الثروة الزراعية والحيوانية في مقاطعة الباكوت ، وحاولت ادخال زراعة الفول السوداني في منطقة السوق الغربي . وانتهت هذه الخطة الى الاخفاق ، اذ حتى عام ١٩٥٢ لم يكن حظ الموظفين الجدد من النجاح اكبر من حظ سلفهم تشوندي. والجدير بالذكر ان موقع مناجي، حيث تقوم مكاتب رئاسة الحكومة ومدرستها،

قد تغير كثيراً ، فبعض المزارعين في هذه المنطقة يستعملون المحاريث الحديثة بدلاً من الفؤوس الافريقية التقليدية ذات المقابض القصيرة . غير ان الكثيرين من هؤلاء المزارعين، ان لم يكن كلهم، هم من الغرباء او من الاشخاص الذين تستطيع الحكومة مراقبتهم عن كثب .

ورافق الحملة التي استهدفت ادخال طرق زراعية جديدة حملة اخرى استهدفت تحسين طرق العناية بالثروة الحيوانية . فقد اجمعت الآراء ، على مدى سنوات كثيرة ، ان الاراضي تنهك وتفقد الكثير من قيمتها بسبب التعرية الناجمة عن اعمال الرعي الكثيرة . وقدرت لجنة « كارتر » للاراضي في عام ١٩٣٢ ان الباكوت كانوا يملكون اكثر من ثلاثمائة ألف رأس من الماشية ، بينما لم يزد عدد السكان على عشرين الفاً الا بمقدار قليل . وفي عام ١٩٥٢ اجري احصاء دقيق للثروة الحيوانية ، فتبين ان هناك ما يربو قليلاً على ١١٠،٠٠٠ رأس من الابقار في منطقة السوق الغربي وعدد مماثل من المعز وحوالي ٣٧،٠٠٠ رأس من الخراف ، في حين كان عدد السكان زهاء اربعين ألفاً .

واذا استبعدنا السياسة التي ترى تجريد المنطقة من بعض مواشيها بالقوة — وهي سياسة طبقت في بعض الاماكن الاخرى [٢١] — فان الطريقة العملية الوحيدة لانقاص المواشي هي تشجيع الاهالي على بيع مواشيهم وتصديرها الى الخارج . والمعروف ان الباكوت يحصرون بيع المواشي ضمن نطاقهم ويتاجرون بها على أساس النظام المعروف باسم « تيليا »، وهو النظام القائم على تبادل ايداع الامانات. غير انهم لا يحبذون بيع المواشي للاجانب؛ ويعود ذلك، في المقام الاول،

---

٢١ C. I. Meek, «Stock Reduction in the Mbulu Highlands, Tanganyika,» Journal of African Administration, V (1953), 158-66.

الى ان نظام الاشتراك في الثروة الحيوانية يفرض عليهم التزامات طويلة الامد بتبادل العون والتأييد، وان نظام البيع النهائي المباشر يحرمهم من المنافع المترتبة على هذه الالتزامات . والجدير بالذكر ان افراد الباكوت قد اضطروا منذ القدم الى بيع بعض مواشيهم ليتمكنوا من دفع الضرائب ، وما زالوا ، حتى يومنا هذا ، يبيعون العجول الى التجار الصوماليين [٢٢] ، ليوفروا ما يحتاجون اليه من النقد . الا انهم ، على وجه الاجمال ، يؤثرون اتباع الطريقة التقليدية القائمة على الايداع وتبادل الامانات . أما الجلود فلا يمانعون في بيعها ، ولذا تصدر كميات كبيرة منها سنوياً الى الخارج . ومن العوامل التي عززت مقاومتهم لبيع المواشي مطالبة المستوطنين الاوروبيين بانشاء اماكن خاصة للحجر الصحي . ويعرب الباكوت عن مخاوفهم بان تصدير الابقار الافريقية الى الخارج سيؤثر في اسعار ابقارهم في السوق المحلي وان الامراض المعدية التي تصيب الابقار قد تنتقل من اماكن الحجر الى قطعانهم . هذا وقد خصصت اماكن للحجر الصحي لفترات طويلة متقطعة ، وفي عام ١٩٤١ كان هذا الاعتبار ذا اهمية ثانوية ، وقام الباكوت بتصدير ثلاثة آلاف رأس من الماشية . وبعد الحرب العالمية الثانية أعيد العمل بنظام الحجر الصحي .

ويعلق الباكوت على سياسة الحكومة بقولهم انها ترغب في ابقائهم فقراء . فتراهم يتساءلون لماذا لا تشجعهم الحكومة على الاهتمام بالمواشي ، في حين تسمح لافراد من المستوطنين الاوروبيين بالاحتفاظ بقطعان كبيرة . وتبرز أهمية المقترحات التي قدمت لتخفيض قطعان المواشي حين نتأملها في ضوء المنزلة الاجتماعية التي تقترن بثروة الافراد من الماشية . فالشخص الذي يملك مائة رأس من الماشية يعد غنياً في نظر مجتمع الباكوت ، في حين يعتبر الشخص الذي يملك

---

٢٢ يسمح للصوماليين عادة بالاتجار بالجلود والمواشي ، اما الهنود فيحتكرون طحن الذرة .

عشرة رؤوس فقيراً . اما الشخص الذي لا يملك أي رأس فيعتبر « ميتاً » من الناحية الاجتماعية .

وبالاضافة الى المحاولات التي بذلت لانقاص قطعان المواشي ، تبنـّى تشوندي قوانين فرعية استهدفت حصر الرعي في مناطق معينة بقصد تحسين الانتـــاج الزراعي للبلاد . وكان الباكوت يقومون برعي المواشي في مناطق سهلية وجبلية يكثر فيها الكلأ ، ولم يلجأ سكان السهول الى الجبال الا في حالات المحل . وفي الواقع كان لدى الباكوت نظام محلي خاص بهم يحظر بموجبه الرعي في اماكن معينة الا خلال فترات المحل او مواسم الجفاف ، وكانت الغرامات تفرض على كل من يخالف هذا النظام . غير اننا لا نجد في السجلات الرسمية ما يشير الى ان الحكومة كانت على علم بهذا النظام في عام ١٩٣٩ حين حصرت الرعي ، بموجب قوانين فرعية ، في منطقة تبلغ مساحتها حوالي تسعين ميلاً مربعاً وعينت حراساً لوضع هذه القوانين موضع التنفيذ . وقد قـــاوم الباكوت هذا النظام الجديد ، فاصبحت « الجرائم » المتصلة بخرق القوانين الخاصة بحصر الرعي في مناطق معينة من اكثر القضايا التي كانت ترفع للمحاكم المحلية للنظر فيها . ومهما يكن من أمر ، فان المبدأ الذي يستند اليه النظام الجديد كان مألوفاً لدى الباكوت، وقد تعاون الكثيرون في تطبيقه ضمن نطاق محدود اقتصر على اقامة حواجز من الشجيرات الشائكة حول مناطق الحشائش .

ومن الحجج التي يوردها الباكوت ان الحكومة تبالغ في تقدير أهمية التعرية وانجراف التربة . فمـــع ان علامات التعرية تبدو واضحة في قطع كبيرة من الاراضي السهلية ، فانهم يصرون على ان المنطقة كانت دائماً على هذه الحـــالة . ويعتقد الباكوت ان موظفي الحكومة يبالغون في التشاؤم وفي الشكوى المستمرة بان التربة تتعرض للانجراف الى الانهار، ولذا تجدهم يتجاهلون تحذيراتهم وبخاصة

حين يرون ان مواشيهم تظل سمينة وسليمة وقوية [٢٣] . ولا يتأثر افراد الباكوت بالحجة القائلة بانه يتوجب عليهم ان يحافظوا على خصوبة الارض لمصلحة اجيال المستقبل . ومن الطريف ان نذكر هنا ان احدهم قال في سياق رده على هذه الحجة : « على ابنائي ان يجدوا حلولاً للمشكلات التي سيواجهونها » .

وكذلك الأمر بالنسبة للحملة الدعاوية التي استهدفت تحسين نسل المواشي ، فهي ايضاً لم تلق اذناً صاغية في اوساط شعب الباكوت . فهناك عوامل كثيرة تضطر الفرد الى اقتناء اكبر عدد ممكن من رؤوس الماشية ، نخص بالذكر منها نظام الشراكة التجارية ، والحاجة المتكررة الى ذبح الابقار للغذاء واقامة الولائم ، واستخدام الولائم التي تقدم فيها لحوم الابقار لاقامة التزامات متبادلة . ولهذه الاسباب لا يستطيع الاهالي ان يدركوا الحكمة من وراء انجاب رأس من صنف محسّن من الماشية ليحل محل ثلاثة رؤوس من صنف أدنى . أضف الى ذلك ان الاهالي غير مقتنعين بان مواشيهم أقل جودة من غيرها .

ومن الواضح ان معظم التغيرات التي طرأت على الحياة الاقتصادية كانت ثانوية . وقد نرى ان نستثني من هذا الحكم مشروع تطوير سوق للجلود، غير ان هذا المشروع لم يؤثر كثيراً في حياة الباكوت . اما زراعة الذرة فلم تنتشر كثيراً، وحيثما أقبل الناس على زراعتها، كانوا يدمجون النشاط المتصل بها بالانماط الاقتصادية القديمة . ويمكن القول ان معظم التغيرات الاقتصادية فرضت على الباكوت عن طريق قوانين جديدة تحظر ، بوجه خاص ، حرق الحشائش في معظم اجزاء السنة ، وقطع اشجار الغابات عند منابع الجداول ، وخرق قيود الرعي ، والزراعة دون ملاحظة خطوط الارتفاعات المتساوية . وهناك أماكن

---

٢٣ كثيراً ما يعرب الزوار عن دهشتهم حين يرون المواشي سمينة وسليمة الصحة على الرغم من قلة الكلأ في المراعي .

خصصت للتجار ليعرضوا انواعــاً مختلفة من البضائع ، غير ان الباكوت لا يظهرون اهتماماً الا بأنواع قليلة منها . اما أهم الاشياء المستوردة التي يقبلون على شرائها فهي الذرة المطحونة والخرز والسكاكين الحديدية الطويلة والاغطية القطنية وبعض السلع الاخرى الثانوية اللازمة للاستهلاك المحلي . وفي معظم الاماكن حل السكين الطويل المعروف باسم « بانجا » محل السكين الطويل التقليدي الذي كان يصنعه الحدادون الوطنيون . وعلى الارجــح يمكن الاستغناء عن مثل هذه التجديدات دون ان يؤثر ذلك كثيراً في حياة الباكوت ، ومن المؤكد ان سكان الباكوت يستطيعون ان يكيفوا انفسهم على وضع لا يتضمن هذه التجديدات .

وقد تطور ، منذ مجيء البريطانيين ، نشاط قد يعتقد البعض خطأ انه ينطوي على تغير ملموس في عادات الباكوت ، فالكثيرون من الاحداث يتركون الاماكن المخصصة لسكنهم ليعملوا رعـــاة او معاونين زراعيين في المزارع الاوروبية القريبة ، وذلك بعد اخضاعهم للمراسيم الصارمة الخاصة بالختان . وبعد انقضاء بضعة أشهر او أعوام يعود هؤلاء الفتيان ليحضروا الولائم الكبيرة (sapana) التي يقيمها اهاليهم احتفالاً ببلوغهم سن الرشد. غير ان هذه العادة لا تمثل نمطاً جديداً كلياً ، فقد اعتاد الاحداث ان يتركوا بيوتهم قبل الاحتفال ببلوغهم سن الرشد ، وذلك للعمل مع الرعاة الاغنياء في المناطق السهلية . اما الاجر الذي كانوا يتقاضونه على مساعدتهم في اعمال الرعي ، فكان عدداً من الابقار يصلح لان يكون بداية لتشكيل قطعان خاصة بهم في المستقبل . وبهذه الطريقة كانوا يظفرون برضى آبائهم ويشجعونهم على تزويدهم بالعجول اللازمة لاقامة ولائم الاحتفال ببلوغهم سن الرشد وبتأمين المواشي اللازمة لنفقات الاعراس . والجدير بالذكر ان الفتيان لا يسمح لهم بالزواج قبل مراسيم الاحتفال ببلوغهم سن الرشد ، ولكنهم يعقدون اول زواج لهم بعـــد انقضاء المراسيم مباشرة . ويقتصر التجديد في هذا النمط على ان العمل اصبح يمارس في مزارع اوروبية وان الاجور تدفع نقداً وليس على شكل رؤوس من الماشية . ولا بد

من الاشارة هنا الى ان عدد الذين يتركون أماكن سكنهم بقصد العمل ليس كبيراً [٢٤] .

التربية والدين

يوفّر التعليم التقليدي إبان موسم شعائر الختان ، وذلك في مركز قريب تعقد فيه اجتماعات يؤمها الاطفال الذكور من عدد من المناطق المجاورة ليحضروا دورة مدتها من ثلاثة الى خمسة أشهر ويتلقوا تدريباً وتعليماً في الآداب والفنون والاخلاق التقليدية . وبالاضافة الى ذلك يتعلم الاطفال قيم الحياة وطرقها، وذلك في حلقات غير نظامية وعن طريق الاصول المرعية في البيت . وتستهدف التربية تنشئة الاطفال على تشرب القيم المتصلة بطريقة الحيـــاة عند الباكوت واهمية الماشية من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية . أما الالمام باساليب تربية الحيوانات وغيرها من الاساليب فيكتسب عن طريق الاشتراك في مختلف الوان النشاط الاقتصادي التي تمارس في البيئة المحلية .

وفيما يتعلق بالحياة الدينية نجد ان شعب الباكوت ، مثله في ذلك مثل معظم الشعوب النيلية الاخرى ، يفتقر الى نظام محدد واضح المعالم بشأن الامور المتصلة بالكونيات (القسمولوجيا) ، وان كان يبدو في الظاهر ان هناك نظاماً معقداً من المعتقدات حول طبيعة الكون [٢٥] . ويعتقد الباكوت ان هناك الهاً خالقاً

---

٢٤ نذكر ، على سبيل المثال ، ان عدد الذين غادروا اماكن سكنهم بقصد العمل بلغ ٦٠٠ في عام ١٩٣٢ و ٥٠٠ في عام ١٩٤٧ .

٢٥ للاطلاع على بحث أوفى واكثر تفصيلاً عن معتقدات الباكوت الاخلاقية والدينية ، ينصح القارىء بالرجوع الى المصدر التالي :

H. K. Schneider, «The Moral System of the Pakot,» in Encyclopedia of Morals, ed. Vergilius Ferm (New York: Philosophical Library, 1955), pp. 403-9.

عظيماً يعرف باسم توروروت ويبدو انه الحارس الابوي والمنظم الذي تتجلى عظمته وقدرته في الشمس والنجوم والمطر والرعـــد والظاهرات الطبيعية الاخرى . وتوجه الصلوات لهذا الإله او لمظاهر قدرته بقصد طلب معونته في اوقات المرض والمحل والمحن الاخرى . أما الاسلاف فيلعبون دوراً اقل اهمية عند الباكوت منه عند البانتو وبعض الشعوب النيلية . فالارواح الوحيدة التي تظل موجودة بعد الموت هي ارواح الرجال الراشدين (وفي بعض المناسبات ارواح النساء الراشدات ايضاً) الذين يملكون عائلات والذين بلغوا منزلة معينة في السلـّم الاجتماعي والاخلاقي والشعائري . وتتدخل هذه الارواح في شؤون الاحياء ، ولذا توجه الصلوات احياناً لها طلباً للمعونة . ويبدو ان الباكوت يعتبرون الموت اسوأ الشرور التي تنزل بهم ، لا بل انهم يعتقدون ان التحدث عن الاموات والموت يتنافى وآداب الكلام. ويعتقد ان ارواح الاسلاف تنزع في أغلب الحالات الى الحقد والغضب والانتقام ، ولذا فانها تلام للمصائب التي تحل بمنازل الامر . ويقر الباكوت بانهم لا يعرفون الا النزر اليسير عن الحياة بعد الموت او أرواح الاسلاف أو الإله العظيم . ويمكن القول ان الباكوت يؤمنون ، الى حد ما ، بالقضاء والقدر . فهم يتقبلون المصائب كما تقع ويبتهلون الى ربهم والى القوى الخارقة التماساً للعون في اوقات الحاجة ، غير انهم لا يشعرون باي ضمان بانهم سيتلقون العون فعلاً من هذه المصادر .

ويبدو انهم يعتقدون ايضاً ان طريقة حياتهم التقليدية هي اكثر طرق الحياة قبولاً في نظر إلههم توروروت ، وان الإله اوجد هذه الطريقة في الحياة ويرغب في استمرارها . والواقع انهم يعتقدون ان حياتهم هي افضل حياة يمكن ان يتصورها انسان . واذا ما وقع اختلال في التوازن بين القوى الميتافيزيقية ، فان ذلك يفسر الكثير من الشرور التي تقع وان كان لا يفسرها كلها . ويعتبر الشخص الذي لم يرتكب في حياته اعمالاً شريرة نقياً من الناحية الشعائرية . غير انه قد يتلوث ويتعرض للمصائب اذا ما ارتكب اعمالاً معينة او تورط في

اوضاع تهدد التوازن الاجتماعي . وكثيراً ما ينسب المريض مرضه الى انحراف سلوكي ، كما ان الجيران يقدمون تفسيراً مماثلاً لتفسيره . هذا وان احتمال التلوث موجود في جميع المراحل الانتقالية الكبرى في الحياة — في الامهات عند الميلاد، وفي الاولاد عند الختان ، وفي الاحياء من الزوجات والاطفال عند موت رب العائلة . وكذلك الامر بالنسبة لمعظم الاعمال الاجرامية بما في ذلك جرائم القتل وممارسة السحر الاسود لاغراض خاصة ، فهذه ايضاً تعتبر مصدراً للتلوث في الشعائر . ولا يرتبط التلوث ارتباطاً مباشراً بالمخالفات القانونية او الاعمال غير الشرعية ، ويتضح ذلك من الاعتقاد باحتمال وجود التلوث في الام عند الولادة ، ومن الاعتقاد بتعرض المحارب للتلوث حين يصرع احد الاعداء، وذلك على الرغم من ان عمله يكون موطن تقدير الجميع . ويعزل الاشخاص الملوثون عن سائر اعضاء المجتمع الى ان يتم تطهيرهم بالشعائر المناسبة كرشهم بدم معزة او غسلهم بمحتويات معدتها . ومن الواضح ان التلوث يمثل حالة اجتماعية انتقالية او فترة من الوضع المتغير الناجم عن تبدل في حالة التوازن العادي القائم في المجتمع . وما مراسيم التطهير الا وسيلة لاعادة التوازن الى حالته العادية . ومجمل القول ان نظام التطهير يستهدف تشجيع التوازن وتنبيه الجماعة المعنية الى ضرورة اتخاذ احتياطات خاصة للمحافظة على التوازن في الاوقات التي يبلــــغ فيها احتمال اختلاله اشده .

ويلعب السحر دوراً مهماً جداً في الحياة الدينية والاخلاقية لشعب الباكوت، ويرجح انه اكثر الوسائل فعالية في تأمين الاشراف الاجتماعي . وقد يستخدمه افراد من ذوي السلطة او المجتمع المحلي ككل، وذلك لتحقيق اغراض خاصة. وقد يستخدمه ايضاً افراد تعرضوا للاهانة او الاذى ضد الذين أساءوا اليهم ، او افراد شريرون يرغبون في ايقاع الاذى بغيرهم لاسباب شخصية ، غير ان طريقة الاستعمال الاخيرة تقابل عادة بالاستنكار العام ، وينظر الى الاشخاص الذين يلجأون الى هذه الطريقة كما لو انهم فطروا على الشر منذ الولادة وأنهم

يستحقون أشد أنواع العقاب . ويعتبر السحر الذي يمارس في الخفاء مشابهاً للقتل او حتى أشد من القتل ، ولذا كان من أهم واجبات العرافين التعرف الى العاملين في السحر ، وذلك ليتمكن المجتمع من محاكمتهم وتطبيق العدالة عليهم .

ومن وظائف السحر انه يمكن الشيوخ وأعضاء المجتمع المحلي من معاقبة المجرمين المجهولين . ويخشى كل فرد دائماً ان يقوم الشخص الذي يوقع به الاذى بالتسبب في قتله عن طريق السحر ، ولذا تراه يتردد في الاساءة الى الآخرين في خارج نطاق الاصول المرعية في المجتمع . وقـــد ذكر لي احد الكهول انه لا يرغب حتى في اقتناء قطيـــع كبير فوق العادة من الماشية خشية ان يحسده جيرانه ويستخدموا السحر ضده . وقد يستخدم المجتمع المحلي السحر لمعاقبة شخص ابتعد عن جادة الصواب ، ولذا يحرص معظم الناس على عدم الخروج عن الاصول المرعية ، حتى وان كان ذلك لا يتفق ورغباتهم الشخصية . ولما كان الناس يقرّون بأهمية السحر وأثره الفعال ، فان حالات الانحراف عن الاصول المرعية نادرة . ومما لا ريب فيه ان الانحراف ، في حالة وقوعه ، يكون مثار اهتمام الجميع .

يقتصر هذا العرض المجمل على وصف المظاهر الرئيسية لمعتقدات الباكوت ، غير انه في الوقت نفسه يزودنا بأساس نبني عليه بحثنا عن رد فعل السكان تجاه الحملة الكبيرة الثالثة التي شنت على طريقة حياتهم . وتناولت هذه الحملة شؤون الدين والتربية ، وبدأت في الوقت الذي باشر فيه تشوندي بادخال اصلاحاته . والجدير بالذكر ان التربية لم تنحصر في نشاط الارساليات التبشيرية ، كما كان الحال بالنسبة للكثير من اجزاء افريقيا الاخرى . فقد أسست مدرسة حكومية في عام ١٩٢٨ ، وبعـــد ثلاث سنوات قامت الجمعية التبشيرية لرجال التوراة الكنسيين باستملاك قطعة ارض وانشاء مدرسة ومركز لنشاطها التبشيري [٢٦] .

---

٢٦ أسست هـــذه المدرسة اولاً في كونغولاي – كاشيليبا ، ثم نقلت الى ناسوكول قرب كابنجوريا .

وقامت المدرستان فيما بعد بتأسيس مدارس ابتدائية صغيرة في اجزاء مختلفة من المناطق الريفية المجاورة ، وبذلك اتيحت الفرصة لاطفال الريف الذين ينهون مدارسهم الصغيرة لان يتابعوا دراستهم عن طريـــق الانتقال الى المدرسة التبشيرية المركزية في تاسوكول او المدرسة الحكومية المركزية في كابنجوريا . وفي عام ١٩٥١ كان بامكان الطالب ان يواصل دراسته حتى نهاية الصف الثاني الاعدادي [٢٧] .

ولم يكن حظ المدارس والارساليات التبشيرية من النجاح أوفر من حظ التجديدات الاخرى . فمعظم طلاب المدرستين كانوا ينتمون الى فئات من المقيمين الغرباء الذين كانوا اكثر جرأة من الباكوت ، كالكيتوش والكوني والساباي ، والذين سكنوا موقع مناجي حيث تقوم المدرستان الرئيسيتان . اما الدوام في المدارس الريفية الصغيرة فكان دائماً ضعيفاً ، وكثيراً ما اضطر حكام المقاطعة الى تملق الآباء بقصد حملهم على ارسال اولادهم الى المدرسة . وعلى سبيل المثال نذكر ان عدد الطلاب في احدى المدارس الصغيرة القائمة في اكثر مواقع الباكوت سكاناً لم يزد على عشرة ، وعلى الرغم من قلة عددهم فان دوامهم لم يكن منتظماً ، وفي عام ١٩٤٨ شكا حاكم المقاطعة من ان المدرسة الحكومية في كابنجوريا لم تضم اكثر من ١٠٢ من التلاميذ ، وان أقل من نصفهم كانوا من الباكوت ، وان عمل الطلاب في الصف كان من مستوى ضعيف جداً .

اما حجج الباكوت ضد الحاق ابنائهم بالمدارس فواضحة . فأولاً ، يساعد الاولاد آباءهم في رعي الماشية ، ومن الواضح ان الدوام المدرسي يجعل مثل هذه المساعدة متعذرة . ثانياً ، لا يرى الباكوت أية فـــائدة تجنى من تعلم القراءة

---

٢٧ يتألف النظام التعليمي من ستة صفوف ابتدائية وصفين اعداديين بعـــد انهاء المرحلة الابتدائية .

والكتابة والحساب ، فهم لا يحسدون الطرق الاوروبية ولا يميلون الى الاقتداء بها . وثمة عامل ثالث يتصل بحيـــاة الطفولة الوادعة التي لا تنطوي على مجالات للصراع ولا تخلق لدى الاطفال أية رغبة في التحرر .

وتستند مقاومة الباكوت للديانة المسيحية ، الى حد ما ، الى شعور باللامبالاة وعدم الاكتراث . ويبدو ان معتقداتهم الخاصة تكفي لسد حاجاتهم ، وان المسيحية لا تنطوي على معتقدات تستهوي خيالهم . وليس لنا ان نستغرب مثل هذا الموقف من المسيحية في افريقيا فيكاد يكون من البديهي اليوم ان معظم الذين يعتنقون المسيحية انما يعتنقونها نتيجة لاحتكار الارساليات التبشيرية لجانب هام من الخدمات التعليمية . وبما ان الباكوت لا يميلون الى التعلم ، فمن الواضح ان الكنيسة لا تستطيع ان تستخدم هذه الوسيلة الفعالة في حمل الناس على اعتناق المسيحية . وفي عـــام ١٩٥٢ ذكر رئيس احد المراكز التبشيرية ان عدد افراد الباكوت الذين نجح في حملهم على اعتناق المسيحية لم يتجاوز عدد اصابع اليد الواحدة ، وذلك على الرغم من الجهود المتواصلة التي بذلها طيلة ربع القرن الذي قضاه في المنطقة .

وهناك عوامـــل اخرى تؤثر في موقف الباكوت من نشاط الارساليات التبشيرية . ففي منطقة السوق الغربي يعني التحول الى المسيحية ضرورة ارسال الاطفال الى المدرسة ، وقد رأينـــا ان الباكوت ينفرون من المدارس ، سواء أكانت حكومية أم تبشيرية . أضف الى ذلك ان العبادة بالطريقة المسيحية تتطلب من المرء ان يتقيد بأشياء مستهجنة — هذا ان لم تكن مستحيلة — في نظر الباكوت ، كالتزام حياة استقرارية ، والاقامة قرب الجماعة والكنيسة ، والاعتراف برئيس ديني والسلطة التي يمارسها ، والتخلي عن نظام تعدد الزوجات ، والامتناع عن اجراء عملية الختان للاولاد . وممـــا زاد الامر صعوبة تعنت الارساليات التبشيرية نفسها ، فانها رفضت التساهل او الالتقاء مع الاهالي في

وسط الطريق ، وأصرت على ضرورة الامتناع عن ممارسة بعض الشعائر الوطنية دون ان يكون لذلك الموقف أي سبب واضح . فلم يسمح لأي ولد ، مثلاً ، ان يجمع بين التعميد والختان ، على الرغم من ان الختان كان مطلباً لا مفر منه في حياة الباكوت في جميع المناطق باستثناء منطقة الحدود الغربية . ويمكن القول ان الرجل الذي لم تجر عليه عملية الختان ابان طفولته لا يكاد يعد رجلاً في نظر الباكوت ، ومن المؤكد انه لا يعتبر عضواً أصيلاً من مجتمع الباكوت .

ويجمل القول ان الباكوت اليوم لا يزالون يتمسكون بطرقهم القديمة . فالنساء يلبسن أزياء محلية تتألف من تنانير وأغطية للرأس مصنوعة من جلد الماعز . اما الرجال فلا يكادون يرتدون أي ملابس على الاطلاق . وهم يحملون رماحاً طول الواحد منها ثمانية أقدام ، ويلبسون أغطية للرأس من نمط خاص يرمز الى انهم حضروا الشعـــائر التي اقيمت احتفالاً ببلوغهم سن الرشد ، ويعتنون بقطعان مواشيهم ، وينتجون المحاصيل الزراعية ، ويشربون كميات كبيرة من البـــيرة المصنوعة من الذرة التي تحتل مـــكاناً مهماً في حياتهم الاجتماعية . ويحاولون ما أمكنهم ذلك ، ادارة شؤونهم بطرقهم التقليدية القديمة دون الاكتراث كثيراً بتعليمات الحكومة المركزية (Serkali) . وتراهم ، عند الضرورة ، يقابلون خطط الحكومة بمقاومة سلبية ، او بمعارضة فعالة تشمل ممارسة السحر ضد الذين يتأثرون بالمغريات وينحرفون عن جادة الصواب . ولا يزالون يوفرون لانفسهم جميع الوسائل التربوية والدينية اللازمة لحياة مجتمعهم المحلي ، وما زالوا حتى يومنا هذا غير مقتنعين بالفوائد المزعومة التي يقال انها تتأتى عن التعلم النظامي او عن اعتناق المسيحية . فحياة الرعاة تفي بجميع حاجاتهم ورغباتهم ، اما الثقافة الاوروبية والامريكية فلم يجدوا فيها عناصر مهمة تكفي لان تدفعهم الى التخلي عن طرقهم القديمة .

ان اصرار الباكوت على مقاومة الضغط البريطاني يقوم عـــلى رضاهم عن ثقافتهم التقليدية، وعلى اعتقادهم بأنها أفضل واكثر استهواء للنفس من الحضارة الاوروبية – الامريكية . ويرتبـــط بهذا الاعتقاد موقف يتراوح من مجرد الشعور باللامبالاة الى ازدراء جميع الشعوب الاخرى . ويفسر هذا الموقف الصعوبة التي يلقاها الباحثون عند اجراء دراسات اثنوغرافية ميدانية عـــلى الباكوت ، وبخاصة حين يقترن هذا الموقف – كما هي الحال في الواقع – بالاعتقاد بأن الدافع وراء المحاولات التي يبذلها الاجانب للتعرف الى ثقافتهم انما يكمن في رغبتهم في تغييرها . وهكذا نرى ان ميل الباكوت الى مقاومة التغير والى التمسك بثقافتهم يقترن بنزعتهم الى الارتياب والتحفظ وعدم الاكتراث وازدراء الاجانب والاعتقاد بتفوقهم على الشعوب الاخرى . غير انه من الانصاف ان نقول ان مثل هذه المواقف لا تقتصر عـلى الباكوت ، فقد لاحظها عدد من المراقبين عند بعض الشعوب النيلية الآخرى .

وقد لخصت اودري بات انطباعات الذين تعاملوا مع شعوب الاجزاء الشمالية القصوى من منطقة أعالي النيل، وهي الشعوب التي تعرف عادة بالشعوب النيلية والتي نصنفها مع مجتمع النوير – شيلوك (Nuer-Shilluk) :

« لاحظ جميع الذين احتكوا بالسكان النيليين ان سلوكهم ينزع الى الكبرياء والفردية والشراسة، وتنعكس هذه الصفات في موقف الواحد منهم تجاه الآخر، وبوجه خاص في موقفهم من الاجانب . وهم يعتبرون بلادهم أفضـــل بلاد العالم ويعتقدون انهم متفوقون عـــلى غيرهم من الشعوب ولهذا السبب تراهم يكرهون الملابس ويحتقرون الثقافتين الاوروبية والعربية ويعاملون الاجانب بازدراء وريبة وتحفظ، وهذا يفسر الصعوبات التي يلاقيها الباحثون في المحاولات

التي يبذلونها للتعرف الى ثقافتهم . اما موقفهم تجاه اية سلطة تحاول تقييد حريتهم فيتصف بالنزق وسرعة التأثر والكبرياء والعصيان المقرون بالتهور وعدم الاكتراث. فكل فرد منهم يكره الخضوع للآخرين ، ويبذل أقصى ما في وسعه لشق طريقه بنفسه ، ويظهر استعداداً للدفاع عن نفسه وممتلكاته ضد تدخل الآخرين . ويشتهر النيليون باعتمادهم على انفسهم ، وبشجاعتهم في القتال ، وبنزعتهم العدوانية وسرعة تهيجهم ، وبشدة محافظتهم على تقاليدهم ونفورهم من التجديد ومحاولات التدخل في شؤونهم » ٢٨ .

ويعود ميل النيليين الى المحافظة على القديم — في الاصل — الى شعورهم بأنهم يتفوقون على سائر الشعوب الاخرى . وقد اصطدم ايفانز — برتشارد بهذه النزعة الشديدة الى التحفظ ، وهو يصف لنا في احد كتبه كيف انه وجد صعوبة حتى في اقناع احد الرجال بذكر اسم سلالته ٢٩ .

ولا تزال أغلبية قبائل باري — لوتوكو أو « الفئات النيلية — الحامية الشمالية » ٣٠ تعيش في عزلة عن العالم ، ومعلوماتنا عنها ضئيلة جداً حتى اننا لا نستطيع التعليق على أوضاعها وثقافتها. أما بالنسبة لقبائل كارامو جونغ—تيسو أو « الفئات النيلية — الحامية الوسطى » ٣١، فيلاحظ جلفر أن التحفظ وشعور

---

٢٨ Butt, «The Nilotes,» p. 41.

٢٩ E. E. Evans-Pritchard, « The Nuer » (London: Oxford University Press, 1940), p. 12.

٣٠ G. W. B. Huntingford, « The Northern Nilo-Hamites» (London: International African Institute, 1952).

٣١ P. Gulliver, and P. H. Gulliver, «The Central Nilo-Hamites» (London: International African Institute, 1953).

الارتياب يشكلان أكبر عقبة في سبيل التعاون مع الاهالي والمحاولات المبذولة للحصول على معلومات منهم . ولا بـــد من الاشارة هنا الى أن السلطات الاستعمارية اضطرت الى توجيه حملات عسكرية كبيرة لاخضاع قبائل التوركانا، وقد ادت العمليات العسكرية الى خلق موقف عدائي تجاه البيض عامة . غير اننا حين نقابل بين مواقف قبائل التوركانا ومواقف القبائل النيلية الاخرى ، يتضح لنا أن العمليات العسكرية ليست العامل الوحيد الذي يفسر شعور العداء تجاه الاوروبيين . ومع أن قبائل التوركانا لا تزال منعزلة عن الاوروبيين ولا تتاح لها فرص كثيرة لاقتباس عناصر من حضارتهم ، فانها ، على ما يبدو ، تلتقي مع القبائل النيلية الأخرى في كبريائها واعتزازها بثقافتها ونفورها من التغير [٣٢] .

أما قبائل ناندي – ماساي أو الفئات النيلية – الحامية الجنوبية [٣٣] فهي على صلة وثيقة جداً بالاوروبيين ، غير أنها تتسم أيضاً بالميل الى المحافظة على التقاليد القديمة . ويشير هنتنجفورد الى أن الناندي يعتزون بانفسهم ويظهرون ميلاً شديداً الى التمسك بالقديم . وفيما يلي مقتطف مما كتبه عنهم في ١٩٥٠ :

« ان اعتزاز الناندي بانفسهم واحتقارهم لكل من لا ينتمي اليهم ونفورهم من الاجانب – كل ذلك ظل قائماً حتى يومنا هذا على الرغم من بعض التعديل الذي أصابه . وفي السنوات الأولى من عهد الادارة البريطانية ازدادت حدة

---

٣٢ P. Gulliver, A Preliminary Survey of the Turkana (Communications from the School of African Studies, University of Capetown, N. S. No. 26- Capetown, 1951), pp. 5-12.

٣٣ G. W. B. Huntingford, « The Southern Nilo-Hamites » (London: International African Institute, 1953).

هذه المشاعر بسبب المحاولات التي بذلها شعب أجنبي للتدخل في شؤونهم . وكان أول تقويم لهم للاوروبيين وصفهم بانهم « أشبه بالنساء منهم الى الرجال نظراً لأنهم يقيدون أنفسهم بالملابس التي يرتدونها » . وعلى الرغم من أنهم يقرون بانهم يشعرون بشيء من الخوف من الاسلحة النارية التي يستعملها هؤلاء « الرجال المخنثون » ، فانهم قاوموا ببسالة زهاء تسع سنوات . أضف الى كل ذلك محافظتهم الشديدة على تقاليدهم القديمة وايثارهم لطريقتهم في الحياة وانماطهم وأساليبهم الخاصة التي لا تزال قوية الى درجة تكفي لمقاومة مغريات الحضارة الحديثة التي تتصـــل بالتجارة والاجراءات الحكومية ونشاط الارساليات التبشيرية وعمليات الاستيطان » [٣٤] .

أما قبائل الكيبسيجيز التي تعد زهاء سبعين الفاً وتشكل على الاغلب أكبر فئة من الفئات الناطقة بلغة الناندي ، فهي أيضاً تحافظ على تقاليدها القديمة وتضمر العداء نحو محاولات التجديد . ويعود ذلك جزئياً الى الانطباع السيء الذي خلفه البيض حين لجأوا الى استخدام القوة لاخضاع السكان الوطنيين . وقد أشار برستياني الى ان الشباب أخذوا يتركون أماكن سكنهم للعمل في المزارع ، باذن من آبائهم أو بدون اذنهم ، ولاحظ أثر هذه الظاهرة في الحياة العائلية . ولكن يمكن القول ، على وجه الاجمال ، ان حياة هذه القبائل ظلت هي أيضاً ثابتة ومستقرة نسبياً على الرغم من احتكاكها بالأوروبيين[٣٥] .

ونجد مواقف مماثلة لمواقف الباكوت عند بعض جيرانهم المباشرين الذين يسكنون المنطقة الشرقية الجنوبية من الوادي الاخدودي . ويصف هننجز قبيلة الالجيو وقبائل الناندي – ماساي الاخرى كما يلي :

---

٣٤ Huntingford, «Nandi Work and Culture,» p. 108.

٣٥ Peristiany, «Social Institutions,» p. 4.

« لا تبدي قبائل الرعاة ... أي ميل الى التعجيل في التخلي عن طريقة حياتها القديمة. ويمكن القول، على وجه الاجمال ، ان قبيلة الاجيو ، والقبائل الاخرى التي تربطها بها صلات القرابة أو الجوار كالماساي والسامبورو ، لا تكترث كثيراً للقمصان والسراويل القصيرة المصنوعة من الخاكي والقبعات المصنوعة من اللباد والسجاير والدراجات وكرة القدم . وقد يبدو للبعض أن يصف هذه الحياة بالجمود ظنا منه ان الجمود صفة يمكن لصقها بكل ما هو قديم أو ثابت . غير أنني اعتقد ان هذه الفرضية والنتائج التي تبنى عليها مثار شك وتساؤل . فهناك أفراد من رعاة المواشي من قبيلة الاجيو يملكون مواد غذائية ومساكن جيدة ربما كانت أفضل مما نجده عند بعض الشعوب المتحضرة . ويمكن القول بوجه عام انهم يعيشون حياة أكثر عافية وأسلم صحة من حياة الملايين من الاشخاص الذين يسكنون المدن الصناعية في اوروبا . ولا يعرف رعاة الاجيو معنى الفقر والبطالة ، اذ انهم لم يختبروا بعد هاتين الآفتين اللتين تتصف بهما الحضارة الغربية . والراعي في هـــذه القبيلة ، اذ يسوق قطعانه في المراعي الاستوائية المرتفعة من افريقيا، انما يعيش حياة تنسجم انسجاماً تاماً مع بيئته. وهو يشعر بانه جزء من العالم الخاص الذي يحيط به ، تراه طليقاً ومنسجماً مع نفسه ومتحرراً من الهموم والمشكلات ، وهو بالتالي ينعم بسعادة قد لا ينعم بها الملايين من سكان أوروبا » [٣٦] .

يتبين من الفقرة السابقة ان حياة الرعاة تستهوي ألباب الاوروبيين بقدر ما تستهوي القبائل النيلية ، حتى ان الكثيرين من الاوروبيين ، من أمثال هننجز يؤخذون بسحرها فيقال ان « عدوى الماساي » قد سرت فيهم . وظهرت بوادر هذه العدوى في بادىء الأمر بين الموظفين المنتدبين للعمل مع الماساي، حتى ان

---

٣٦ R. O. Hennings, «African Morning» (London: Chatto & Windus, 1951), pp. 166-67.

طرق حياة السكان المحليين كان تفتن افراداً منهم فتضعف فاعليتهم الادارية ، مما كان يضطر السلطات المركزية الى نقلهم الى أمكنة أخرى .

ويعتبر الماساي ، في نظر المستوطنين الاوروبيين في افريقيا الشرقية ، مثالاً حياً على بدائية الحياة الرعوية وسذاجتها . ومن الكتاب الكثيرين الذين علقوا على هذا الطراز من الحياة، السبث هكسلي :

« في هذا العالم الحديث الذي يكثر فيه الزعماء ومثيرو الشغب واللجان والألواح والجداول ، يبدو هؤلاء الرعاة الرحل الذين يتمسكون بعناد بتقاليدهم القديمة ويتنقلون بقطعانهم الكبيرة من مرعى لآخر ، يبدون كما لو كانوا من مخلفات الحيوانات المنقرضة من أمثال الدينوسوز او العظاية المجنحة او كما لو كانوا ينتمون الى عهد بائد لا مفر من ان تنتهي قيمه الى الزوال – عهد امتاز بارستقراطيته ورجولته وحريته . والمجتمعات التي ترفض او تعجز عن التكيف على الاوضاع المتغيرة لا بد من ان تنقرض او تندمج بغيرها، شأنها في ذلك شأن كل كائن آخر في الطبيعة من الكائنات التي لا تستطيع الانسجام مع بيئتها المتغيرة . وما من شيء يحمي هؤلاء الرعاة سوى الادارة البريطانية التي تشكل درعاً يذب عنهم المصير التاريخي المحتم الذي يتهدد الرعاة الرحل نتيجة تكاثر المزارعين وازدياد ضغط الحياة الزراعية الاستقرارية » [٣٧] .

ويؤكد فوسبروك نزعة الماساي الى المحافظة على تقاليدهم ، ولكن بعبارات أقرب الى الاستحسان منها الى الاستهجان ، فيقول :

« اذا كانت تعرية الروح تعني انهيار النظام المبني على التقيد بالمعايير الاخلاقية

---

٣٧ Elspeth Huxley, « The Sorcerer's Apprentice » (London: Chatto & Windus, 1949), p. 89.

القائمة وعلى احترام العقائد الدينية المعتمدة او تعني تجريد الحياة من هدفها ، فان الماساي أقل الشعوب تأثراً بهذه الظاهرة . فمنذ بدء الاحتكاك بالاوروبيين، أي قبل أكثر من نصف قرن ، وشعب الماساي يحدد موقفه بلطف — بالافعال اكثر من الاقوال — ويعرب عن ارتياحه لنمط حياته وعزمه على التمسك به . صحيح ان شعب الماساي رضي ببعض التنازلات والتعديلات ، غير انه لم يستوعبها الا بصورة تدريجية بطيئة وبعد تفحصها تفحصاً ناقداً وليس بطريقة المحاكاة الطائشة التي لا تقوم على الروية والتفكير » ٣٨ .

ومهما يكن من أمر ، فان الثقافات لا يمكن ان تظل ساكنة لا أثر للتغير فيها ، والثقافات النيلية لا يمكن ان تخرج عن هذه القاعدة . فهناك شعوب نيلية أظهرت ميلاً الى قبول تغيرات عززت نظامها القائم على الرعي وقد اقتبست جميع هذه الشعوب بعضها من البعض الآخر ، وكان الاقتباس احياناً يشمل عناصر ثقافية كثيرة . فالقبائل المجاورة اقتبست اشياء كثيرة من الماساي ، كما ان قبيلة الباكوت نقلت عناصر كثيرة عن قبائل الكاراموجونغ والتوركانا حتى ان ثقافتها لم تعد انموذجاً يمثل ثقافة الشعوب الناطقة بلغة الناندي . وهناك بعض الامثلة على استيعاب القبائل النيلية لسمات من ثقافة البانتو ومن الثقافة الاوروبية . ويشير برنس الى الجدل الذي ما زال يدور حول الأصل الذي نشأت منه الانظمة القائمة على التصنيف العمري في افريقيا الشرقية . ويذهب البعض الى ان هذه الانظمة نشأت في الأصل عند البانتو ، أما برنس فيعتقد انها انحدرت من اسلاف الاثيوبيين الحاليين ٣٩ .

---

٣٨ Fosbrooke, «Administrative Survey,» p. 50

٣٩ A. H. J. Prins, «East African Age-class Systems» (Groningen: J. B. Wolters, 1953), p. 121.

واذا استثنينا بعض القبائل القليلة كالكوني والساباي وربما الكومام والتيسو والكاراموجونغ [٤٠]، امكننا القول ان القاعدة العامة عند الشعوب هي مقاومة الثقافة الاوروبية – الامريكية . ومن التفسيرات المحتملة لخروج الساباي والكوني والكومام والتيسو عن القاعدة العامة ان هذه القبائل تأثرت كثيراً بثقافة البانتو نتيجة لتعرضها لغزوات جماعات قوية من بانتو يوغندا ، فاصبحت بالتالي اكثر استعداداً لاقتباس سمات من الثقافة الاوروبية . ومهما يكن من أمر ، فان انحراف قبائل قليلة عن القاعدة العامة يبرز لنا بشكل واضح جداً النمط العام الذي يقوم على تمسك الشعوب النيلية بثقافتها التقليدية .

شعوب البانتو المجاورة

ان محافظة الشعوب النيلية على تقاليدها القديمة والمواقف الاخرى التي تتصل بهذا الاتجاه وتدعمه تبرز بشكل واضح ايضاً حين نقابلها بالاستعداد لقبول التجديد الذي نلمسه لدى شعوب البانتو المجاورة كشعب الكيكويو ، والقبائل المتصلة به كالكامبا والتايتا والنييكا والتافيتا والباري [٤١]، وشعب أبالوهيا او بانتو كافيروندو الذي يضم قبائل التسوتسو والفوكوسو او الكيتوش والكاكاميجا والماراجولي وغيرها من القبائل [٤٢] . ومع ان هناك قبائل كثيرة من البانتو لم

---

٤٠ ان جلفر (Gulliver) هو الشخص الوحيد الذي كتب كثيراً عن هذه الشعوب . والتحفظات والاستثناءات التي أوردناها في هذا القسم تستند الى ملاحظاته .

٤١ للاطلاع على العلاقة بين هذه القبائل راجع :

A. H. J. Prins, «Provinces Culturelles en Afrique: Essai d'une Classification Justifiée;» Kongo-Overzee, XIX (1953), 289-305.

٤٢ للاطلاع على العلاقة بين هذه القبائل راجع :

Huntingford, «The Nandi of Kenya,» p. 2.

تدرس بعد من ناحية التغير الثقافي ومع انها لا تتساوى في مدى استعدادها لتقبل التغير، فان الادلة المتوافرة تشير الى ان البانتو أشد قابلية من الشعوب النيلية للتكيف على الثقافة الاوروبية – الامريكية واكثر استعداداً للتخلي عن الانماط التقليدية . ويقول هنتنجفورد في سياق حديثه العام عن منطقة افريقيا الشرقية ما يلي :

«أغلب الظن ان النزعة الى مقاومة التغير تبلغ أشدها من حيث الانتشار والفعالية عند قبائل الرعاة ... ويمكن القول، بوجه عام ان قبائل الرعاة هي اكثر القبائل مقاومة للاشكال الثقافية الجديدة، في حين تكون القبائل الزراعية أقل القبائل مقاومة للتغير والتجديد . على اننا نود ان نلفت نظر القارىء الى ان هذا القول ضرب من التعميم وقد لا ينطبق على جميع الحالات» [٤٣] .

وتضم الشعوب الزراعية التي يتحدث عنها هنتنجفورد مجموعـــات البانتو كقبائل الكيكويو في كينيا وقبائل التشاجا والنجيندو والبوغورو والينا في تنجانيقا وغيرها من القبائل التي ما زال تصنيفها مشكوكاً في صحته . أمـــا مجموعة الرعـــاة فتشمل الشعوب النيلية باستثناء قبائل الصومال والجالا الملقبة بالقبائل الحامية . وثمة مجموعة ثالثة تجمع بين الاتجاهين : الزراعة والرعي، وهي تضم سائر قبائل البانتو . وعلى الرغم مما تملكه المجموعة الثالثة من ماشية، فان اهتمامها ينصب، في المقام الأول، على النشاط الزراعي [٤٤] .

لقد انتقدت الشعوب النيلية بسبب «جمودها» ومقاومتها للتغير، في حين

---

٤٣ G. W. B. Huntingford and C. R. V. Bell, «East African Background» (2d ed; London: Longmans, Green, 1950), p. 83.

٤٤ المصدر نفسه المشار اليه في الرقم ٤٣ أعلاه، ص ٥٥–٥٧ .

انتقدت شعوب البانتو بسبب مبالغتها في «محاكاة» الطرق الغربية. وقد استهوت الثقافة الاوروبية البانتو فاقبلوا على محاكاتها، حتى انهم اصبحوا يشكلون خطراً يهدد أمن المستوطنين الاوروبيين وذلك عن طريق نشاطهم السياسي والتجاري ورغبتهم الملحة في بلوغ مستويات من المعيشة مماثلة لمستويات المستوطنين. والمدارس التي أسست عند الكيكويو كانت مماثلة تقريباً لمدارس الباكوت، غير أنها اختلفت عنها في أنها ثبتت أقدامها وأخذت في التوسع كماً وكيفاً. وقبل عدة سنوات انشأ الكيكويو أول نظام مدرسي مستقل في افريقيا وطوروه على غرار النمط الاوروبي. ويلعب الكيكويو، الذين يشكلون أكبر مجتمع من السكان الوطنيين المحليين دوراً فعالاً في مختلف المجالات، اذ غزوا ميادين السياسة والتجارة والعمل والخدمات الحكومية. ويذهب البعض الى أن من أسباب ثورة الماوماو الشعور بخيبة الامل الذي انتاب الاهالي حين أدركوا ان رغبتهم في تطوير أوضاعهم لم تتحقق على النحو الذي كانوا يطالبون به. وترتبط هذه الاسباب باقبالهم الشديد على اقتباس مظاهر معينة من الثقافة الاوروبية. ومما لا ريب فيه أنه خلال عملية التطور وقعت تغيرات حتمية في تماسك الجماعة وفي جوانب أخرى من الثقافة المحلية كان يرغب السكان في المحافظة على سلامتها واستمرارها.

أسباب ميل الشعوب النيلية الى المحافظة على القديم

من العسير علينا ان نحاول التعرف الى اسباب تفاوت درجات الاستعداد لاستيعاب الثقافات الاجنبية عند القبائل النيلية وقبائل البانتو. ويعود ذلك، في المقام الاول، الى افتقارنا الى تفهم صحيح لكيفية حدوث عمليات الاستيعاب الثقافي. ومهما يكن من أمر، فانه من الممكن استخلاص بعض النتائج الاولية عن تفاوت ظاهرة الاستيعاب. وقد يتراءى للمرء لأول وهلة، ان ينسب تمسك النيليين بتقاليدهم الى مجرد انهم يخضعون لسيطرة ما يمكن ان نسميه «عقدة

المواشي » التي عرّفها البعض[٤٥] بانها تعلق شديد بالماشية وتغلغل هذه القيمة الى جوانب اخرى من الثقافة . واستناداً الى هذه الحجة ، من حق المرء ان يتوقع ان تترك هذه الظاهرة أثراً مماثلاً في ثقافات البانتو وتجعلها تتعارض وثقافات الاوروبيين . ولكن لما كانت عقدة الماشية تستحوذ ايضاً على عقلية البانتو في افريقيا الشرقية ، فان هذا العامل لا يكفي وحده لتفسير ظاهرة المحافظة على القديم .

غير ان اهمية « عقدة الماشية » تتضح حين تقترن بطريقة الحياة التي تعتمد اساساً على الرعي . ويبدو ان هذين العاملين معاً يجيبان جزئياً عن سؤالنا . فشعوب الكيكويو والابالوهيا وشعوب البانتو الاخرى في افريقيا الشرقية هي شعوب زراعية استقرارية في تقاليدها . ونحن لا ننكر أن هذه الشعوب تقدر الماشية كثيراً وتلتقي مع قبائل البانتو في افريقيا الجنوبية في سيطرة عقدة الماشية عليها، غير أن الأهمية الاقتصادية للماشية عند هذه الشعوب أقل منها عند الشعوب النيلية . فالمنتوجات الزراعية تقوم بأود هذه الشعوب وتعتبر عصب حياتها الاقتصادية ، أما الماشية فوظيفتها تكمن في أهميتها الاقتصادية المنبعثة من اعتبارات اجتماعية أو بوصفها عاملاً مكملاً للثروة الزراعية . ولم يمتلك سكان الكيكويو الاصليون قطعاناً كثيرة من الماشية ، كما انهم لم يعتمدوا عليها كثيراً في تأمين موادهم الغذائية . أما قبيلة الابالوهيا فلم تستطع تربية قطعان كثيرة من الماشية ، وذلك على الرغم من أن واغنر[٤٦] يقول ان قبيلة الفوكسو تعتمد ، في المقام الأول ، على رعي المواشي . والواقع ان واغنر ، اذ يصدر هذا الحكم ،

---

٤٥ M. J. Herskovits, «The Cattle Complex in East Africa,» American Anthropologist, Vol. XXVIII, Nos. 1, 2, 3, 4 (1926).

٤٦ Gunter Wagner, «The Bantu of North Kavirondo» (London: Oxford University Press, 1949-56), II-39.

انما يتحدث عن كل القسم الشمالي من منطقة ايالوهيا (أي شمال وجنوب كيتوش). ومن ناحية أخرى نرى ان هنتنجفورد، في تصنيفه المشار اليه آنفاً، لا يدرج اية فئة من فئات البانتو ضمن الشعوب التي تعتمد حقاً على الري .

وحين نتأمل أهمية « عقدة الماشية » في هاتين المجموعتين الثقافيتين ، تتضح لنا ضرورة دراستها مقترنة مع نشاط الرعي بقصد تقويم ردة الفعل للتغير عند كل من المجموعتين. فعند الشعوب النيلية تعتبر عقدة الماشية بؤرة الحياة الثقافية. أما عند البانتو في افريقيا الشرقية ، فيبدو أنها تتنافس وقيم اخرى ربما كانت تمثل عناصر محورية في ثقافة البانتو القديمـــة التي سبقت انتشار عقدة الماشية . وتمثـــل عقدة الماشية عند الباكوت والشعوب النيلية الاخرى قيمة محورية تتغلغل الى مختلف جوانب الثقافة . أما عنـــد البانتو فيبدو انها تعرضت للتعديل نتيجة لتأثرها بقيم التجارة والزراعة والتربية وتماسك السلالات ومجالات الاهتمام الاخرى . وبامكان حياة الرعي ان توفر الطمأنينة والامان حين يكون في مقدور المرء تجميع قطعان كبيرة من الماشية ؛ وهذا ما تفعله الشعوب النيلية في اغلب الحالات . وعلى الرغم من ان المواشي تعرضت لآفات خطيرة ، فانه يمكن القول ان المواشي في الاقليم الذي تسكنه الشعوب النيلية اقل تأثراً بالمحل والمرض من المحاصيل الزراعية ، نظراً لانه يمكن نقلها من مكان لآخر في حين يتعذر ذلك بالنسبة للمزروعات . وأهم من ذلك كله ، بالنسبة للشعوب النيلية ، هو أن الابقار والمعز والخراف تتكاثر « تلقائياً » ولا تحتاج الى عناية كبيرة كالمزروعات .

وثمة عاملان آخران لا بد من أخذهما بعين الاعتبار وهما : أولاً درجة تكيف الثقافة النيلية على الاقليم أي « الانسجام مع البيئة » الذي يشير اليه هننج في سياق حديثه عن النيليين الذين يسكنون في اقاصي الجنوب ، وثانياً درجة التكامل الثقافي . وفي الثقافات النيلية التي تمثلها ثقافة الباكوت يبدو ان

جميع العناصر المتنوعة تنسجم بعضها مع البعض الآخر وأنها تؤدي وظيفتها باقل ما يمكن من الاحتكاك والاصطدام . واذا ما حدث تغير في أي عنصر ، فان ذلك قد يخلق سلسلة من ردود الفعل التي قد تؤثر في التكامل والانسجام الثقافيين ، ويمكن القول ان الباكوت نجحوا حتى الآن في مقاومة التجديدات التي من شأنها ان تؤدي الى مثل هذه النتيجة . اما بالنسبة للبانتو ، فيمكن اعتبار الرغبة في التغيير انعكاساً لدرجة من التكامل الثقافي أقل مما هي عند الباكوت .

ولا يذكر هنتنجفورد ، في سياق حديثه عن الشعوب النيلية وشعوب البانتو ، الا عدداً قليلاً من شعوب البانتو التي تنزع الى القتال والحرب . أما النيليون فكانوا جميعاً يمجدون الحرب لأنها من الوسائل التي تعوض ما يخسرونه من المواشي ، وتضاعف ثروتهم الحيوانية ، وتستثير حماسة الشباب وتفسح لهم مجالاً واسعاً لاحراز الشهرة والمال . والواقع ان الشعوب النيلية كانت فيما مضى تلقي الرعب في البانتو ، كما انها كانت لا تتورع عن مهاجمة بعضها للبعض الآخر. ورغم ان بعض الشيوخ يدعون الى السلام ، فان الشباب يقومون من آن لآخر بالسطو على مواشي غيرهم . هذه العوامل كلها تضافرت لتسهم في تطوير شعور الباكوت بالاعتزاز بانفسهم ، والاعتقاد بحسن حالهم وتفوقهم على غيرهم من الشعوب ، ورغبتهم القوية في الابقاء على نمط حياة وفرت لهم مثل هذه النعم. أما قبائل البانتو الضاربة في هذه المنطقة فلا توصف بهذه العبارات ، اذ يعرف عنها انها كانت عادة تتخذ موقف المدافع ، وتلزم الاراضي التي تستقر عليها ، وتسعى الى محاكاة الثقافة النيلية التي كانت في نظرهم تنطوي على قيمة كبيرة .

٩ دينامية نظام التجزوء عند النجومبي

ألفن و. ولف

النجومبي من الشعوب الناطقة بلغة الباتنو ، وهم يعدون زهاء مائة وخمسين ألفاً يعيش معظمهم في منطقة الغابات المنقعة الواقعة على كلتا ضفتي نهر الكونغو بين ليسالا و كوكيلهاتفيل في الجزء الشمالي الغربي من الكونغو البلجيكي . ويعنى النجومبي ، في المقام الاول ، بصيد الطرائد في الغابات ، أما النشاط الزراعي الذي يوجه معظمه لانتاج الموز الافريقي والكسافا فيعتبر أقل اهمية من الصيد ، وتكلف النساء بالقيام به . وهذا النمط في المعيشة يناسب تماماً نظامهم الاجتماعي القائم على التجزؤ والذي بموجبه تنقسم فئة محلية تربط بين افرادها صلة القرابة الى قسمين او اكثر عند بلوغها حجماً معيناً أو بعداً معيناً في تسلسل الاجيال . وفي السابق كان التجزؤ يتم عن طريق الانفصال المكاني الفعلي ، غير ان هـــذه العملية متعذرة اليوم بسبب سياسة الحكومة التي تصر على استقرار الاهالي في قرى دائمة . وستؤثر هذه السياسة ، على مر الزمن ، تأثيراً سلبياً في البنيان الاجتماعي التقليدي الذي لا يسمح للفئة الواحدة ان تشغل أراضي مشاعة الا اذا كانت تربط بين افرادها صلة الانتساب الى خط واحد من جهة الاب . فاذا فقدت الجماعات الحالية شعور الوحدة المرتبط بالانتماء الى نسب مشترك ومنعت

عن تحقيق انفصالها الجغرافي ، فان النسق التقليدي الحالي الذي ينظم العلاقات الاجتماعية يصبح غير واف بالغرض المرجو منه .

وينتشر شعب النجومبي في معظم ارجاء منطقة أوبانغي ، وذلك نتيجة للاثر الذي أحدثه نظام التجزؤ ، وكذلك نتيجة للحروب وحركات الهجرة العامة . واذا توخينا الدقة في التعبير ، كان من الصعب علينا ان نطلق مصطلح « قبيلة » على هذا الشعب ، نظراً لانه لا يوجد تفاعل قوي بين فئاته المختلفة . فكل فئة تعترف بانحدارها من سلف مشترك تدعى ليبوتة (Libota) ، سواء كانت وحـــدة عائلية لا يزال الأب فيها على قيد الحياة ، او قرية عاش مؤسسها قبل ثلاثة او اربعة أجيال ، او مجموعة من القرى تنتهي سلاسل نسبها من جهة الآباء الى سلف مشترك عاش قبل عشرة أجيال او اكثر . وسيتناول القسم الاكبر من هذه الدراسة احدى وحدات الليبوتة ، وهي وحدة تضم زهاء خمسة آلاف شخص من ذرية سلف مشترك يدعى غونجي (Gonji) ، ويعيش معظم افراد هذه الوحدة شمال نهر الكونغو في موقع لا يبعد كثيراً عن نقطة التقائه بالرافد مونغالا .

من المعروف ان المصطلحات التي يطلقها الاوروبيون والامريكيون على الوحدات السياسية والاجتماعية تدل عادة على مستويات الوحدات بالنسبة للنظام السياسي او الاجتماعي قيد البحث (كما هي الحال في المصطلحات التي تستعمل للدلالة على مدينة ومقاطعة ودولة وأمة) . غير أن لغة النجومبي لا تتضمن مثل هذا التمييز . فمصطلح « ليبوتة » يستعمل للدلالة على جماعة يلتقي افرادها في النسب من جهة الآباء ، وذلك بغض النظر عن عدد افراد الجماعة . وقد يستعمل مصطلح نجاندو (Ngando) للدلالة على عائلة بمفردها او قسم من قرية او قرية برمتها ، وذلك كلما اقترن موقع جغرافي بفئة يرتبط افرادها بصلات القرابة . وهكذا نرى ان النجومبي يفتقرون الى مصطلحات تميز

مستويات الاجزاء المختلفة في البنيان الاجتماعي – وهي مصطلحات لها دلالة مهمة في نظرنا – غير ان ذلك لا يعني انهم لا يميزون التنظيم الذي تقوم عليه حياتهم ، انما يدل على انهم ينظرون الى نظامهم كما لو كان عملية أزلية وليس مجرد بنيان اجتماعي ساكن ، كما يشير الى انهم يؤكدون فكرة نمو العائلات ولا يعنون كثيراً بالمبادىء المجردة المتصلة بالبنيان الاجتماعي .

ومن اهم الامور في نظر كل رجل من رجال النجومبي ان يعيش اسمه في ذاكرة الاجيال التي ستأتي بعده ، ولضمان ذلك يتعين عليه ان يتزوج عدة نساء وينجب اطفالاً ليقوموا بدورهم بانجاب احفاد له ، وهكذا دواليك . وتعرف الجماعة كلها التي تتشكل بهذه الطريقة باسمه ، وتضاف الى اسمه البادئة «بوسو» (Boso) ، كما في بوسوغونجي التي تعـــني « ليبوتة أو نجاندوغونجي » « The Libota or Ngando of Gonji » . وبما ان الافراد الذين تتألف منهم هذه الجماعة يرغبون ايضاً في توريث اسمائهم للاجيال اللاحقة ، فان كل واحد منهم يحاول ان يؤسس وحدة « ليبوتة » او « نجاندو » خاصة به ، ولذا فان احتمال التجزؤ قائم نظرياً في كل جيل . وفي مثالنا السابق ، اذا انقسمت البوسو غونجي الى اجزاء أصغر ، فـــان الاجزاء مجتمعة تظل تعرف باسم بوسو غونجي . ولكن حين تنمو الجماعة وتكبر وتنفصل اجزاؤها جغرافياً ، يستغنى عن البادئة « بوسو » ، وان كانت الجماعة تعرف دائماً بالتعبير « ابناء غونجي » او « ليبوتة غونجي » . والجدير بالذكر ان البادئتين بوسو ونجاندو تعنيان الارتباط بموقع جغرافي ، ويختفي هذا المعنى في المستويات العليا من بنيان النجومبي الاجتماعي ، كما انه لا يدخل في دلالة المصطلح « ليبوتة » .

وليس من الضروري ، بالنسبة للنجومبي ، تمييز المستويات المختلفة لاجزاء نظامهم الاجتماعي على اسس نظرية تجريدية . أما وصف التنظيم الاجتماعي ووظائف الوحدات الاجتماعية فيعتبر من المستلزمات الضرورية . ويقترح

ايفانز – برتشارد[1] مصطلحات معينة للدلالة على مظاهر نظام التجزئة عند النجومبي . وهذه المصطلحات مفيدة في بعض نواحيها، الا انها لا تعطي صورة صادقة تماماً عن الوضع . فالمصطلحان اللذان يطلقها على طرفي النظام « السلالة الكبرى » و « السلالة الصغرى » يدلان ضمناً على « محدودية » او « نهائية » لا تنسجم مع نظام النجومبي الذي يمتاز باستمرارية تكاد تكون بلا بداية وبلا نهاية محددة واضحة المعالم. وليس لدى النجومبي تنظيم عشائري يمكن تعريفه بالرجوع الى ما يسمى « سلسلة النسب الكبرى » . فالاجيال تتعاقب حاملة معها اسم سلفها ، وبذلك تزداد روابط النسب عمقاً واتساعاً .

وسنستعمل ، في دراستنا هذه ، المصطلحات التالية للدلالة على الوحدات الاجتماعية : العائلة القريبة ، والعائلة الموسعة ، والايتوكا (وجمعها البيتوكا) ، والسلالة ، والعميرة . وكل جماعة رئيسية تضم عدة وحدات تصغرها اتساعاً وعمقاً . فعميرة غونجي تضم ما لا يقل عن خمس سلالات كبرى ، تنحدر من السلف المشترك غونجي ، ومنها سلالة الجوينجالي التي تنتشر في خمس قرى تربط بينها صلات القرابة . ويعني مصطلح « بوسو مبوكو » قرية تتألف من خمس ايتوكات تنحدر من مبوكو . وتعرف احـــدى هذه الايتوكات باسم « بوسومبولي »، وهي بدورها مجزأة الى اربع عائلات موسعة تنحدر من السلف المشترك « مبولي » . اما العائلات الموسعة ، كعائلة بوسوبوسيليمو فتتألف من « عائلات قريبة » تجمع بين افرادها صلات القرابة من جهة الأب . ويوضح الشكل « ٧ » هذه المستويات المختلفة من التنظيم الاجتماعي :

---

١ E. E. Evans-Pritchard, «The Nuer» (London: Oxford University Press, 1940).

٦ – العميرة (مثل غونجي)

٥ – السلالة الكبيرة (مثل جوينجالي)

٤ – القرية (مثل بوسو مبوكو)

٣ – ايتوكا (مثل بوسو مبولي)

٢ – العائلة الموسعة
(مثل بوسو بوسيليمو)

١ – العائلة القريبة
او المباشرة

(شكل ٧) الوحدات الاجتماعية عند النجومي

ولا تخضع عملية التجزئة لقواعد صارمة، وانما تعتمد على عوامل غير نظامية كعدد افراد الجماعة وتجاور مناطق السكن وحرية الهجرة. وهكذا فان التجزئة قد تتكرر في بعض السلالات اكثر من غيرها. وفي بعض الاحيان قد تقع وحدة اجتماعية بين مستويين من المستويات المبينة اعلاه. ومن الامثلة على ذلك القرية الفرعية التي تضم عدة ايتوكات تفتقر في مجموعها الى الحكم الذاتي الذي تتمتع به القرية، او العائلة الموسعة التي لا تنبثق منها اجيال كثيرة تكفي لارتفاعها الى مستوى الايتوكا، وهكذا تستمر في تأدية وظيفتها بوصفها عائلة موسعة وان كان طول المدة التي تعاقبت فيها الاجيال قد يخولها لان تصبح ايتوكا. وتعتمد العضوية في كل فئة على الانتساب الى خط الآباء، غير ان هناك حالات تشذ عن هذه القاعدة العامة. فقد يحدث احياناً ان يرجع بعض الافراد

(او العائلات) نسبهم الى خط الام ، وفي مثل هذه الحالة يعتبر هؤلاء الافراد وابناؤهم استمراراً لخط الآباء المتسلسل من جد الام او الخال .

وأفضل طريقة لتوضيح وظائف الوحدات الاجتماعية عند النجومبي هي السير تنازلياً من العميرة ، فالوحدات المتوسطة ، فالعائلة الموسعة ، فالعائلة القريبة .

العميرة

تتألف العميرة التي اخترناها للدراسة من نسل غونجي ، وهي عبارة عن سلالة تمتد في الماضي مسافة عشرة اجيال تقريباً . ولا بد من الاشارة هنا الى ان غونجي سلف حقيقي ، لا اسطوري ، فمنذ ان أسس أول عائلة وذريته من بعده تعرف نفسها بانها «ليبوتة» غونجي . واذا استثنينا الاسم المشترك وكون سلاسل النسب تنحدر من سلف معروف ، امكننا القول ان افراد العميرة البالغ عددهم خمسة آلاف نسمة لا يميزون كثيراً طبيعة روابط القرابة او الدم التي تجمع بينهم . وينطبق ذلك بوجه خاص على الافراد الذين لا تلتقي سلالاتهم الا في الطرف الاخير من شجرة النسب . صحيح ان العضو في العميرة قد يطلق على عضو آخر لفظة « موانجوامبي » [٢] (أخ) ليميزه عن شخص لا ينحدر من غونجي ، غير ان ذلـــك لا يختلف عن استعمال النجومبي للفظة « اخوة » لتمييز الافريقيين عن الاوروبيين .

ولا تترتب أي امتيازات او واجبات على مجرد العضوية في العميرة ، كما ان

---

٢ المعنى الحرفي لهذه الكلمة هو « ابن أمي » ، غير انها في هذا المجتمع القائم على اعتماد نسب الآباء تعني « أخ » .

هذه الوحدة لا تؤثر في الزواج او الحرب . فالرجال يتزوجون نساء من داخل الوحدة ومن خارجها ، وكثيراً ما نشبت حروب بين قرى العميرة الواحدة . ولا تملك العميرة أرضاً مشتركة ، وليس ثمة روابط اقليمية بين الفئات الفرعية التي تتألف منها الا في الحالات التي تشغل فيها هذه الفئات أراضي متجاورة . وهناك عدة سلالات من نسل غونجي تسكن في الضفة الجنوبية من نهر الكونغو بعيداً عن المنطقة التي يشغلها القسم الاكبر من العميرة . ولولا القيود التي فرضتها الادارة على الحروب وعلى تحركات سكان القرى ، لأدت نزعة النجومي التقليدية للهجرة الى انتشار الجماعة في منطقة أوسع من منطقتها الحالية .

ومن المحتمل ان العميرة كانت في البدء فئة صغيرة ذات أهمية وظيفية كبيرة ، الا انها لا تتمتع اليوم بأية أهمية اجتماعية او سياسية او اقتصادية ، لا في نظام الحياة التقليدية للنجومي ولا في نظر الادارة البلجيكية . وتفتقر العميرة الى علة جوهرية تبرر وجودها واستمرارها ، اضف الى ذلك ان عملية التجزئة تتطلب تضخماً مستمراً في المستويات المختلفة ليتسنى للتشكيلات الجديدة ان تجد مكاناً في الاجزاء الدنيا من البنيان . وبسبب هذين العاملين ، لا مفر من ان يأتي وقت تتلاشى فيه العميرة باعتبارها تشكيلة معينة ، ولا مناص عندئذ من ان يطوي النسيان اسم مؤسسها الاول . وحين يقع ذلك ، ترتقي السلالة الكبيرة ، أي الوحدة التي تليها في البنيان الاجتماعي مباشرة ، الى رتبة العميرة .

السلالة الكبيرة

تملك السلالة الكبيرة ذات الخصائص الايجابية التي تحدد العميرة . ولكنها تمتاز عن العميرة في ان الشعور بروابط القرابة بين افرادها أقوى منه بين افراد العميرة ، ويعود ذلك الى ان السلف المؤسس ينتمي الى جيل أقرب من الجيل الذي ينتمي اليه مؤسس العميرة . وتضم هذه الوحدة افراداً ينحدرون من سلف

واحد من جهة الآباء، ويحملون اسمه ، ويدعو كل منهم الآخر «أخي» ليميزه عن الاعضاء الذين ينتمون الى سلالة أخرى من المستوى نفسه . ولما كان التفاعل بين اعضاء السلالات الكبيرة المختلفة اكثر شيوعاً منه بين اعضاء العميرات ، فان اسم السلالة يتردد على ألسنة الناس اكثر من اسم العميرة ، كما ان شعور الاخوة بين اعضاء السلالة أقوى واثبت منه بين اعضاء العميرة . وكما هي الحـــال في العميرة ، لا تنطوي العضوية في السلالة الكبيرة على أي قيود على الزواج ، هذا مع العلم ان هناك مظاهر اخرى تعكس الاحساس بوجود قرابة بين اعضاء السلالة أوثق منها بين اعضاء العميرة .

أما الحروب التي كانت تنشب بين فروع السلالة الكبيرة الواحدة فكانت موضع انتقاد وادانة في مناسبات عديدة . فزعماء القرى لم يشتركوا في مثل هذه الحروب الداخلية ، كما لم يكونوا بحاجة الى حماية انفسهم . وكذلك الأمر بالنسبة للقادة الحربيين الذين تحميهم القوى الخارقة ، فهؤلاء ايضاً كانوا عادة يمتنعون عن هذا النوع من الحروب . وليس ثمة سلطة ادارية يعترف بحقها في الاشراف على السلالة الكبيرة ، وان كان يروى ان لزعيم القرية الكبرى ، المنحدر من اكبر ابناء مؤسس السلالة ، الحق في منع أي جزء فرعي من تأسيس زعامة خاصة به او الحلول محل زعيم متوفى . واذا وجد مثل هذا الحق فعلاً ، فانه يمثل السلطة الوحيدة التي يمارسها زعيم تقليدي على السلالة الكبيرة ، وفيما عدا ذلك فان فروع السلالة تتمتع باستقلال اقتصادي وسياسي . غير انه لا بد من الاشارة هنا الى ان الادارة البلجيكية تعين رئيساً او مديراً للناحية وان الناحية كثيراً ما تتفق مع السلالة الكبيرة من حيث عضوية افرادها .

والوحدة المكانية عند السلالة الكبيرة اكثر وضوحاً منها عند العميرة، ذلك لان فروع السلالة ، باستثناء بعض الحـــالات، تحتل عادة أراضي متجاورة . ويتحدث بعض المخبرين عن وجود حد يحيط بأراضي السلالة الكبيرة ويحدد

المساحة التي يسمح فيها للاعضاء بممارسة حقهم المشترك في صيد الطرائد والسمك، وهو حق لا يمنح للافراد الخارجيين . غير ان ذلك لا يعني ان السلالة الكبيرة تمثل هيئة تعاونية تشرف على أراض مشاعة . فالاشراف على الارض يظل من مسؤولية الفئة المحلية ، ويعتبر كل تعد على الحقوق الاقليمية للفئة تهديداً للقرية المعنية بمفردهـا وليس تهديداً للسلالة كلها . ومن حق القرية ان تأذن لافراد خارجيين باستغلال أراضيها دون استشارة السلالة الكبيرة التي لا تملك أية وسيلة لاقرار ما يعرض عليها او رفضه نظراً لانها تفتقر الى جهاز اداري ممثل بمجلس او زعيم . ومن الامثلة على هذه الظاهرة ان قرية بوسومبوكو ، التي تنتمي الى سلالة جوينجالي ، تسمح لأهالي مومبانجي – وهي قرية لا تتبع النجومبي – بصيد الاسماك في مستنقعاتها ، وهي تفعل ذلك دون استشارة القرى الاخرى التابعة للجوينجالي .

وتفتقر فروع السلالة الكبيرة الواحدة الى التماسك والتآلف ، ويتضح ذلك من شدة التنافس وكثرة المنازعات القائمة بينها . فهناك ، مثلاً ، حسد شديد بين قريتي بوسومبوكو وبوسودنجاسيا حتى انه يقال ان الشجار ينشب في كل مرة يلتقي فيها افراد من القريتين . وازداد التوتر قبل بضع سنوات حين انتزعت الادارة وظيفة مدير الناحية من بوسودنجاسيا واسندتها الى رجل من بوسومبوكو . وفي مناسبات اخرى شوهد مدراء النواحي وهم يفرقون القرويين الراغبين في الاشتراك في معركة وهمية (وهي جزء من مراسيم الاحتفال بجنازة احد الوجهاء المتوفين) ، خشية ان يؤدي ذلك الى قتال فعلي بين المشتركين في الجنازة .

القرية والقرية الفرعية

القرية هي مجتمـع يتراوح عدد افراده من مائة وخمسين الى ثلاثمائة نسمة

يشغلون قطعاً متلامسة من أراض تمتد بمحاذاة طريق او ممر في غابة ، ولا ينقطع الخط المتصل لمضارب السكان الا بين «الايتوكات» التي يتألف منها مجتمع القرية . والقرية ، شأنها في ذلك شأن جميع الوحدات الاخرى عند النجومبي ، تتألف من افراد ينحدرون ، من جهة الآباء ، من السلف المشترك الذي تعرف الجماعة باسمه. وكما هي الحال في المستويات الاخرى ، هناك افراد قليلون يرجعون نسبهم الى مؤسس القرية من خلال رابطة أوجدتها امرأة تزوجها احد الآباء او الاجداد . وعند عقد الزواج تنتقل المرأة الى مكان سكن زوجها ، ولكن بمـــا ان معظم حالات الزواج تقرن بين اعضاء من القرية ذاتها ، فان معظم النساء يعشن طيلة حياتهن في القرية التي ولدن فيها .

ويلاحظ ان التعاون بين القرويين يكون على أشده في الصيد والحرب . ويشكل الصيد ، كما اشرنا آنفاً ، أهم نشاط اقتصادي عند النجومبي ، امـــا الحرب فيمثل أهم وجه من أوجه نشاطهم السياسي . وكثيراً ما يتجلى تعاون اعضاء القرية في عملية الصيد التي تعرف باسم بوتاي (Botai) ، وفيها ينصب جميع رجال القرية دائرة واسعة من الاشراك في الغابة ويدفعون الحيوانات من المركز الى المحيط حيث يجري قتلها على يد رجال اتخذوا مراكزهم عند الاشراك. وتعني عملية الصيد الناجحة ، بالاضافة الى كونها مظهراً واضحاً من مظاهر العمل التعاوني المشترك ، تعني وجود توافق خارق للطبيعة بين اسلاف القرية من جهة ، ووجود تآلف بين اعضاء البمبا (Bemba) في القرية ، وهم اشخاص يملكون قوى خلقية خارقة في كلا اتجاهي الخير والشر [٣] . والجدير بالذكر ان عمليات

---

٣ للاطلاع على معالجة أوفى لأهمية البمبا راجع :

The Institution of Demba among the Ngonje Ngombe, Zaire, VIII (October, 1954), 843 - 56.

الصيد التعاونية كثيراً ما تجري على مستوى « الايتوكة » وذلك للحد من التمادي في التشديد على أهمية القرية الاقتصادية ، وقد تضطر « الايتوكة » الى الاستعانة بعدد من الصيادين ممن تربطهم بهم صلات النسب والقرابة من جهة الأم .

اما الحرب فكانت ، في اكثر الحالات ، تنشب بين القرى وتتطلب التعاون بين اعضاء القرية الواحدة . وكان قـــادة المحاربين (Elombe) يلعبون دوراً خطيراً وحاسماً في العمليات الحربية ، اذ كانوا معقد آمـــال القوم وموضع ثقة الاسلاف واعضاء البمبا الذين ، من خلال قواهم الخارقة للطبيعة، منحوهم القوة والشجاعة والمنعة . واذا صرع القادة او اصيبوا بجراح في ساحة الوغى ، فان المحاربين كانوا يفترضون انهم خسروا المعركة فيولون الادبار وينشدون النجاة في انحاء مختلفة من الغابة . حتى النساء كن يلعبن دوراً في العمليات الحربية ، اذ يروى عنهن انهن كن يقفن على مقربة من المحـــاربين ويطلقن صيحات تبعث الحماسة في نفوس ازواجهن واخوتهن وابنائهن . وكان يحدث احياناً ان تتحالف قريتان ضد عدو مشترك ، غير ان تحالفاً كهذا كان يعقد بموجب ترتيب خاص يستهدف عملية معينة . اما فروع القرية الواحدة فكانت في حالة تحالف دائم تعززه صلات القرابة مثلما تعززه صلات التجاور الجغرافي .

وهناك ، الى جانب اعتبارات القرابة ، عامل آخر يسهم في تعزيز التماسك بين افراد القرية الواحدة ، ألا وهو وجود زعـــيم تقليدي (Kumu) ينتخبه القرويون باجماع الاصوات ويعده الاسلاف بقوى خارقة للطبيعة . وهذه الوظيفة ليست وراثية في أساسها ، وان كانت تنحصر عادة في سلالة واحدة ، أي اما في « ايتوكة » او في عائلة موسعة من عائلات القرية . ومع ان الزعيم يتمتع بقوى خارقة كثيرة ، فان سلوك الافراد نحوه لا يخضع لرسميات كثيرة ولا يختلف ، في الواقع، عن سلوك المرء تجاه أي شخص يكبره سناً . وتعرف رتبته بشعارات خاصة مميزة تتألف من عقد من اسنان الفهد، وقبعة من جلد هذا الحيوان يعلوها

ريش احمر ورمادي ، وسوار من الحديد او النحاس ، وجرس قمري الشكل . هذه الشعارات كلها يلبسها حين يزور او يستقبل اشخاصاً من علية القوم ، او حين يرقص الرقصة العلمانية (mbela) التي لا يشترك فيهـــا الا الزعيم نفسه واحدى زوجاته وراقص ثالث يعين خصيصاً لهذا الغرض .

وعلى الزعيم ان يعمل بجد كزملائه القرويين ، لا بل ينتظر منه ان يتفوق عليهم في هذا المجال . وهو لا يتلقى منهم أية مساعدة في العناية بحدائقه او في بناء بيوته . وعلى الرغم من ذلك ، ينتظر منه ان يكرم الضيوف ويقـــدم لهم الطعام والتمباك وان يوفر المبيت لجميع الزوار الذين يطرقون بابه ليلاً . وبسبب الاعباء الاضافية التي تحتملها عائلة الزعيم يقول النجومي : « يجب ان يكون لدى الزعيم ما لا يقل عن ثلاث زوجات » . وينظر القرويون الى الزعيم بشيء من التبجيل، غير ان الشواهد المادية الوحيدة على هذا الامتياز تقتصر على الهدايا التي تقدم له ، وهي عبارة عن حيوانات نادرة معينة او اجزاء منها نخص بالذكر منها: الفهد والاصلة ونوعاً معيناً من الطيور وذيل التمساح وخرطوم الفيل. وتمثل هذه الهدايا رموزاً مادية تعبر عما يكنه القرويون للزعيم من احترام واكرام ، غير انها قلما تقدم في الواقع ، ولذا فهي ضئيلة الاهمية من الناحية الاقتصادية ، ولا يمكن القول ابداً انها تعوض أي جانب من النفقات المستمرة التي يتكبدها الزعيم في قراء الضيوف من القرويين والغرباء .

ويسيطر الزعيم على وسائل تمكنه من ايقاع عقوبات خارقة للطبيعة على مجتمع القرية . فاذا تقاعس القرويون عن تنفيذ قراراته حول المسائل المهمة كالحرب او النزوح ، او اذا لم يعاملوه بما يستحقه من احترام ، فبامكانه عندئذ ان يحمل الاسلاف على حجب جميع الاشياء المرغوبة عن القرية كطرائد الصيد والبنين والنصر في الحرب . وهذه العقوبات لا تطبق على الافراد ولا ، كما يبدو ، على اقسام معينة من القرية ، وانما على المجتمع كافة فقط . ومن الواضح ان الزعيم يمثل

اندماج التنظيم السياسي بالتنظيم القائم على صلات القرابة . فمع ان القضايا المتصلة بانتخابه ووظائفه تعتبر « سياسية » في طبيعتها فانه ، في الحقيقة ، يمثل دور شيخ الفئة التي تقوم على روابط القرابة . والعقوبات التي يطبقها هي نفسها التي قد يطبقها أي شيخ على جماعته او على أي عضو منها. أضف الى ذلك ان الكرم الذي ينتظر ان يعامل به أفراد جماعته هو صورة طبق الاصل عن النمط النموذجي القائم عند النجومبي بين الاب وأطفاله .

وفي الفترة السابقة لقيام الادارة البلجيكية بتعيين موظفين آخرين للعمل على مستوى القرية ، كانت المحافظة على الامن العام منوطة ، في المقام الأول ، بالزعيم التقليدي الذي كان يساعده احياناً موظف آخر يدعى «الخطيب» او «القاضي» (Mowe) . ولا يرشح لمنصب « الخطيب » الا من باركه شيوخ القرية ابان شبابه أملاً في ان ينمي فيـــه الاسلاف سمات القيادة والحكمة والقدرة على اصدار « الاحكام السديدة » . وحين تلتقي في الرجل هاتان الصفتان : القدرة الشخصية وتأييد القوى الخارقة ، ويقر القرويون جميعاً بوجودهما فيه ، يجري تثبيته في رتبته باعتباره خطيباً وقاضياً ورجلاً « يعرف التقاليد واخبار الأولين » .

وكان الزعيم والقاضي يدعيان للفصل في القضايا المتصلة باختصاصها كجرائم الزنا والسرقة والقتل التي تتناول أعضاء من مختلف فروع القرية . فاذا اكتشف الزوج رجلاً بصحبة زوجته ، فانه يسعى الى قتله في الحال . واذا اخفق في ذلك ، فانه يعلن للملأ ان حياة الزاني في خطر . وبعد انقضاء بعض الوقت ، يرفع الزاني التماساً الى الزعيم والخطيب يرجوهما فيه بذل مساعيهما الحميدة لاجراء الصلح ، ويحاول الزاني ايضاً ارضاء الزوج اما بعرض تعويض عليه أو باشعاره بخوفه من العقاب الذي سيحل به والتعهد بالتزام السلوك الفاضل والنية الحسنة نحوه في المستقبل . وحدث مرة ان قتلت امرأة تمساحاً صغيراً ، ولكنها لم تقدم

ذنبه هدية للزعيم ، وقد اعتبر هذا التصرف اهانة للزعيم وتسبب في اجراءات قضائية لعب فيها الخطيب دور المدعي والحاكم في آن واحد .

ويؤدي الزعيم والخطيب وظائف اخرى تتصل بعلاقات القرية مع القرى الاخرى . وسبق ان ذكرنا ان الاشراف على العمليات الحربية كان من اختصاص القادة العسكريين . أما اتفاقات الصلح بين القرى المتجاورة فكان يبرمها الزعماء في مراسيم خاصة يجري فيها اعدام احد العبيد . وكانت القرى تتبادل الزيارات الرسمية لأغراض الترفيه والمجاملة ، وكانت مثـــل هذه الزيارات تتيح الفرصة للخطيب لأن يؤدي وظيفته نيابة عن القرية وزعيمها . وكان من اختصاص الخطيب ان يقرر مدة الزيارة وقيمة الهدايا التي سيجري تبادلها . وكان لرأي الخطيب وزن كبير في البت في الاقتراحات المقدمة بشأن تغيير موقع القرية . والجدير بالذكر ان السكان كانوا، في العهد السابق للادارة الاوروبية ، يغيرون موقع قريتهم مرة في كل بضع سنين .

وقد عمدت الادارة البلجيكية الى تعيين موظفين محليين ما لبثوا ان جردوا الزعماء التقليديين من الكثير من وظائفهم الخاصة بضبط المجتمع والاشراف عليه . وهؤلاء الموظفون الحكوميون هم : « رئيس قطاع » قد تشمل صلاحياته العميرة بأكملها ، و « رئيس جماعة » قد تشمل سلطته شؤون السلالة الكبيرة ، وعدة « مخاتير » يعينون للاشراف على الاعمال المطلوبة من القرية او من أحد فروعها . أما مدى انتقال الوظائف التقليدية الى الموظفين الحكوميين الجدد فيعتمد على الأوضاع المحلية . فكثيراً ما يستدعي « رئيس الجماعة » للفصل في المنازعات المتصلة بالزنا والسرقة والصداق التي تنشب في قريته الخاصة ، أما في القرى الاخرى التي تدخل ضمن مجال اختصاصه ، فان الزعماء التقليديين يتولون في اكثر الحالات تسوية مثل هذه المنازعات . ويمكن القول ، على وجه الاجمال، ان سكان القرى لا يحبذون الاعتماد على اشخاص من الخارج لتسوية منازعاتهم

الداخلية ، فكل قرية تشكل وحدة تقوم على روابط القرابة ، وهي تفضل تصريف شؤونها الخاصة بنفسها .

ولعله من المفيد ان نقدم بعض الايضاحات عن سير هذا التنظيم المزدوج القائم على الزعماء التقليديين من جهة وعلى الموظفين الرسميين من جهة اخرى، ولا سيما حين نأخذ بعين الاعتبار ان السياسة البلجيكية تعتمد نظام الحكم غير المباشر . وفي السابق كانت الادارة البلجيكية ، في اغلب الحالات ، تراعي المركز الذي يتمتع به الزعماء التقليديون فتختارهم لاشغال وظيفتي « المختار » و « رئيس الجماعة » في القرى المختلفة . غير ان هؤلاء الزعماء التقليديين لم يظهروا استعداداً للتخلي عن بعض الانماط التقليدية التي كانت ، في نظر البلجيكيين ، تتنافى و «رسالتهم الحضارية» – كتعدد الزوجات والمحاكمة بطريقة اختبار السم في حالة بعض الجرائم التي كانت ترتكب ضــد المجتمع – وهذا دفع البلجيكيين الى استبدال الزعمــاء التقليديين تدريجاً بأفراد من المسيحيين المتزوجين على أساس المرأة الواحدة للرجل الواحد . وكان الموظف الحكومي ، في اغلب الحالات ، من عائلة الزعيم التقليدي ، وفي هذا تفسير جزئي لندرة حالات الغيرة او التنافس بين هذين الصنفين من الموظفين . أما السبب الثاني الذي يفسر حسن العلاقات القائمة في الظاهر بين نوعي الموظفين ، فهو الاعتقاد بان اي تعبير عن الغيرة او الطمع انما هو مظهر من مظاهر الشر ويجب تجنبه. وثمة سبب ثالث ربما كان أهم من السببين السابقين ، وهو اعتقاد كل من هاتين الفئتين بان مجال نشاطها يختلف عن مجال الاخرى . وقد عبر أحد الزعماء التقليديين عن علاقته بالرئيس الذي عينته الحكومة بقوله : « انا أقيم في القرية مع الشعب ، اما هو فيتولى الشؤون التي تهم الرجل الابيض » .

وتتألف القرية عند النجومبي عــادة من مجموعة صغيرة من القطعات التي تعرف باسم « ايتوكات » . غير انه توجد في بعض الحالات مجموعة تحتل مكاناً

وسطاً بين القرية والايتوكة ، وقد يكون من المناسب ان نطلق عليها مصطلح « القرية الفرعية » . وتلتقي القرية الفرعية مع القرية الحقيقية في خصائص كثيرة . فهي ايضاً لها زعيم تقليدي وخطيب وقائد حربي أو اكثر ، أضف الى ذلك انها تشكل مجموعة سكانية مجزأة الى عدد من الايتوكات المختلفة . غير انها، كأية ايتوكة اخرى مفردة ، تعتبر جزءاً من وحدة اكبر ، اي جزءاً من القرية الحقيقية . فقرية بوسومبوكو ، مثلاً ، تضم خمس ايتوكات ، ثلاث منها تشكل معاً قرية فرعية ، في حين لا تدخل الايتوكتان الاخريان في هذه الوحدة . ويمكن اعتبار القرية الفرعية مرحلة انتقالية في سلم التطور النموذجي لنسل اي رجل من رجال النجومي : من العائلة الصغيرة المباشرة ، الى العائلة الموسعة ، فالايتوكة ، فالقرية ، فالسلالة الكبيرة ، فالعميرة . وفي بعض الاحيان تخطت القرية الفرعية نطاق الخصائص المميزة للايتوكة ، وذلك نتيجة لازدياد سكانها وتعاقب الاجيال الكثيرة عليها ، ومن مظاهر هذا التوسع التزاوج مع الخارج واختيار الزعماء من أعضائها البارزين ، الا أنها لم تنفصل عن الاجزاء الاخرى من القرية الى درجة تمكنها من تحقيق الانفصال الجغرافي والحكم السياسي الذاتي الذي يعتبر من مميزات القرية الحقيقية .

وأغلب الظن ان المرحلة الانتقالية بين الايتوكة والقرية قلما كانت طويلة الامد في الفترة السابقة لقيام الادارة البلجيكية بفرض قيود على الهجرة، وتحريم الحرب ، وتسجيل افراد في كل قرية لتنظيم شؤون الصحة والعمل وجمع الضرائب . وفي السابق كان الانفصال يتم بدون مراسيم نتيجة للتباعد التدريجي بين فئتين من النواحي الاقليمية والاقتصادية والاجتماعية – شأنه في ذلك شأن جميع أشكال التجزئة الأخرى . وكان زعيم القرية الاصلية ، التي تنفصل عنها احدى فئاتها ، يعتبر القرية الجديدة ضمن مجال نفوذه، الا ان فعالية جزاءاته وعقوباته كانت تتناقص تبعاً لبعد المسافة بين القرية الام والقرية الفرعية ، وتبعاً لعدد الاجيال التي تفصل الافراد عن سلفهم المشترك .

العائلة الموسعة	الايتوكة	القرية الفرعية	القرية
بوسوموتوندو بوسودجانجا	بوسوبيونجا		
بوسوديو بوسوجنجا بوسودينجو	بوسوبنجانا	بوسوليكومبو	
بوسوجومنجا بوسوتيبانجيبي بوسوجوندي	بوسونجابي		بوسومبوكو
بوسومانجنجا بوسوليبيلي بوسوموكانجي	بوسوكونجو		
بوسوبوسيليمو بوسوكاموتجاني بوسوباينجونجو بوسوميتوكو	بوسومبولي		

(شكل ٨) تركيب قرية بوسومبوكو . تجـــد في العمود الايمن اسماء جميع العائلات الموسعة في القرية مرتبة بحسب مواقعها الجغرافية التي يبعد كل منها عن الآخر مسافة ميل واحد . ويبلغ عدد الذكور الراشدين في القرية ٩٧ : بوسوليكومبو ٦٣ ، بوسوكونجو ١٥ ، بوسومبولي ١٩ .

يبيّن الشكل « ٨ » تركيب قرية بوسومبوكو التي تضم قرية فرعية اسمها بوسو ليكومبو . وثمة عدة تفصيلات في هذا التركيب توضح مرونة النظام الذي يقوم عليه مجتمع النجومبي . اما ليكومبو ، اي الشخص الذي خلدت القرية الفرعية اسمه ، فهو اسم امرأة كانت في الواقع احدى شقيقات كونجو ومبولي . وقد لاقى اطفالها صعوبات كثيرة في قرية ابيهم ، فعادوا الى جدهم مبوكو الذي آواهم عنده . وقد تكاثرت ذريتها من بعدها بنسبة عالية حتى ان القرية الفرعية بوسوليكومبو تعد اليوم اكثر من الفرعين الآخرين في القرية ، بوسوكونغو وبوسومبولي ، اللذين يمثلان النسل الحقيقي للسلف مبوكو من جهة الاب . وتعود الكفاية الذاتية التي تميز البوسو ليكومبو بوصفها قرية فرعية الى تفوقها السكاني وليس الى انحدارها من السلف مبوكو من جهة احدى النساء في شجرة النسب .

الايتوكة

تأتي الايتوكة بعد القرية من حيث الحجم ، وهي تتألف من رجال من ذوي القرابة ، يعدون اقل من ثلاثين رجـــلاً ، ومن اطفالهم من الجنسين واخواتهم اللواتي يسكنّ في امكنة اخرى من ازواجهن ولكنهن يعتـــبرن اعضاء في الايتوكة التي ولدن فيها . والروابط بين اعضاء هذه الوحدة اوثق واثبت منها بين اعضاء القرية . وتقوم هذه الروابط على الانحدار من سلف مشترك قلما يبعد اكثر من اربعة اجيال عن اصغر اعضاء الايتوكة سناً . وفي بعض الاحيان قد يستعمل النجومبي المصطلح « ايتوكة » استعمالاً غير دقيق ، الا اننا سنقصر استعماله هنا على الوحدات من هذا المستوى حيث روابـــط القرابة الوثيقة تنعكس في نظام الزواج الخارجي وفي النظام الذي تقوم فيه الزعامة على اساس العمر وليس على اساس الانتخاب .

وسبق ان اوضحنا كيف ان كل عضو في الوحدات الكبيرة يطلق على الآخر

اسم « اخ » دون ان تكون هنالك علاقة اخوة حقيقية بين الاثنين . غير ان هذه الطريقة العامة في التسمية لا يمكن تطبيقها على الايتوكة ، لان الضرورة تقتضي هنا تمييز الجيل الذي ينتمي اليه العضو . فالعضو لا يطلق على عضو آخر لفظة اخ (mwangwambi) ، الا اذا كان الثاني ينتمي الى الجيل ذاته . اما اذا كان العضو الثاني ينتمي الى الجيل الذي ينتمي اليه والد الاول ، فانه يدعى آنئذ أباً (sangwambi) ، واذا كان العضو ينتمي الى جيل الجد او الحفيد من جهة الأب او جهة الأم ، فانه يسمى تتامبي (tatambi) . اما ابن العضو ، او أي عضو في الايتوكة ينتمي الى جيله ، فيسمى موامبي (mwambi) . وهكذا نرى ان المصطلحات الدالة على قرابات حقيقية تدعم وتعكس بوضوح علاقات القرابة الوثيقة القائمة .

وكما هي الحال في القرية ، لا يظهر التعاون المنظم بين اعضاء الايتوكة الا في حملات الصيد والحرب ، الا اننا ، رغم ذلك ، نلمس درجة عالية من التماسك بين الاعضاء في الحياة اليومية العادية . فقلما يمر يوم دون ان يلتقي العضو في الايتوكة بسائر الاعضاء الآخرين ، باستثناء « البنات » المتزوجات اللواتي يعشن في قرى اخرى . ويلعب الاطفال معاً ، وتلتقي النساء في اوقات العمل ويسرن معاً حين يتوجهن لاحضار الماء الى المنازل . ويتبادل الرجال الزيارات ، ويترافقون في حملات الصيد وفي ألوان النشاط الاخرى في الغاب ، ويأكل الواحد منهم من طعام الآخر ، ويجتمعون في حلقات لاحتساء نبيذ النخيل . ومما يضاعف فرص اللقاء ان السكان يقضون جميع ساعات اليقظة في العراء وتحت ظلال الاشجار . ولا مناص ، في ظروف كهذه ، من ان يطلع الجميع على معظم مـــا يجري في الايتوكة ، والواقع ان مجال السرية او الحياة الخاصة محدود جداً في مجتمع الايتوكة .

اما زعيم الايتوكا (mosuku o ngando) [٤] فينتمي عادة الى اقدم الاجيال الموجودة ويكون اكبر رجال هذا الجيل سناً . ويندر ان يتنازل الزعيم عن صلاحياته ، حتى لو بلغ من العمر مبلغــاً يتعذر فيه عليه ان يمارس زعامته الروحية والدنيوية ممارسة فعالة . ومن الحالات الشاذة عن هذه القاعدة العامة ما حدث في بوسوأميا ، احدى ايتوكات قرية بوسو نجيندولا ، حين تولى الزعامة رجل لم يكن اكبر الشيوخ الموجودين سناً . وقد اعترف الشيخ الحقيقي آنئذ بعدم صلاحه للزعامة ليس لاسباب صحية او عقلية وانمـــا لانه كان يفتقر الى زوجة واطفال ، أي انه لم يحظ بتأييد الاسلاف ومباركتهم . اما اخوه الاصغر فكان خليقاً ان يتولى الزعامة بدلاً منه بسبب تأييد القوى الخارقة له ، وليس ادل على هذا التأييد من ان ابناءه كانوا يشكلون اكبر «عائلة موسعة» في الايتوكا.

ولا نجانب الحقيقة حين نقول ان مسؤوليات زعيم الايتوكة اسمية اكثر منها فعلية . فهو لا يؤدي واجبات مرهقة ، وكل ما في الأمر انه اكبر أب على قيد الحيـــاة وانه ، باعتراف الجميع ، يتمتع بنفوذ كبير لدى ارواح الاسلاف الذين سينضم اليهم قريباً ، وبنصيب من الحكمة اوفر من نصيب الآخرين ، ومرد ذلك كله الى انه عاش سنوات اكثر و « شاهد القرية قبل غيره » . وتعتمد مكانته في مجتمع الايتوكة اعـــتماداً مباشراً على مدى استعداده لفرض شخصيته ، وعلى منجزاته في مرحلة الشباب في ميداني الحرب والصيد ، وعلى عدد الابناء الذين انجبهم . ومما لا ريب فيه ان قدرته على فرض شخصيته ترتبط بعض الشيء بالعاملين الآخرين اللذين يعتبران من مقومات الرجل الناجح . وصلاحيات زعيم الايتوكة محدودة جداً ، ويعود ذلك الى تنظيم مجتمع الغونجي الذي يقتضي ان تكون العلاقات الداخلية في الايتوكة من اختصاص موظفي القرية ، وان تصرف معظم الشؤون الهامة المتصلة بالزواج وتقسيم الصيد والابتهال الى الاسلاف على

---

٤ يدل هذا المصطلح على اكبر الرجال سناً في الايتوكة ، وكذلك في العائلة الموسعة .

صعيد العائلات الموسعة . والزعيم الناجح في نظر الايتوكة هو الذي يروي انباء العهود الغابرة ويسرد قصة « الايام السالفة الجيدة » حين كان رجال النجومي محاربين حقيقيين ، أي قبل « ان يحولهم الاوروبيون الى نساء » .

ويختلف زعيم الايتوكة عن زعيم القرية في انه لا يرتدي شعارات تميز وظيفته ومكانته في المجتمع . وقد يتلقى هبات من اللحوم من جهات خارجة عن نطاق عائلته الموسعة ، غير ان هذه تعتبر هـــدايا وليس شكلاً من اشكال الجزية او الاتاوة . والواقع ان الامتياز الوحيد الذي يتمتع به هو الاحترام الذي يكنه الآخرون له ، وهو امتياز معنوي يصعب تقديره بمقاييس مادية . ومن مظاهر هذا الاحترام ان اعضاء الايتوكة كثيراً ما يحيونه بتحية رسمية (mbala-o) بدلاً من التحية الشائعة (mbote) ، ويقدمون له كرسياً حين يدنو من مجلسهم ، ويعدون له غليون التمباك ، ويصغون اليه جميعاً عندما يتكلم .

ومن اليسير علينا فهم شعور الاحترام الذي يكنه اعضاء الايتوكة عـــامة للشيوخ ، وتعليله على اساس قرب الشيوخ من الاسلاف . غير ان هناك مفارقات في بعض مظاهر السلوك يصعب ايجاد تفسير مقبول لها . فزعيم الايتوكة يعيش ، على الاغلب ، في كوخ رث متداع لا لسبب الا لانه اضعف من ان يبني لنفسه كوخاً جديداً . ويقتضي احد تقاليد النجومي ان يقوم كل رجل ببنـــاء بيته بنفسه ، ويبدو انهم يتمسكون بهذا التقليد حتى بالنسبة لزعمائهم المبجلين من الشيوخ الطاعنين في السن . ولا ينفك اعضاء الايتوكة يشددون على اهمية ظفرهم بمباركة شيوخهم واسلافهم ، غير ان الغريب في الأمر هو ان الآباء لا يؤنبون اطفالهم بشدة حين يقدمون على سرقة طعام من شيخ فقد نصف بصره بعد ان بلغ من العمر عتياً . وقد يحترم الافراد احد الشيوخ المسنين ويعتمدون آراءه حول التقاليد واخبار الاولين ، ولكنهم قد يتحدثون عنه في مناسبات اخرى بانه « اخذ يهرم ويخرف ويتصرف كالاطفال » . ومهما يكن من أمر ، فان هذه

الشواهد العرضية الظاهرية على استخفاف بعض الناس بالمسنين لا تنفي الشواهد الحقيقية التي تقيم الدليل على ان الشيوخ يتمتعون في الاساس بمنزلة ممتازة ومحترمة في مجتمع الايتوكة .

العائلة الموسّعة

تنقسم الايتوكة الى فرعين او الى ثلاثة او اربعة فروع يضم كل منها من ثلاثة الى ثمانية من الذكور الراشدين مع اطفالهم واخواتهم . وقد يطلق على كل من هذه الفروع مصطلح « العائلة الموسّعة » . وقد يضم هذا النوع من العائلة عائلات الابناء ، وقد يتسع نطاقها احياناً فتشمل عائلات الاحفاد . أما العوامل التي تحدد « العائلة الموسعة » عند النجومبي فليست العلاقات البيولوجية الفعلية ولا تعدد الاجيال ، وانما عدد افرادها وتماسكها الداخلي ، ووظائفها بالنسبة لفروع الايتوكة الاخرى . فاذا كانت الجماعة السلالية لا تضم الا عدداً قليلاً من الذكور الراشدين ، فانها لا تصل الى مرتبة العائلة الموسّعة حتى وان كان يفصلها عن سلفها المشترك أربعة اجيال ، وما ذلك الا لأنها تلعب الدور نفسه الذي تلعبه العائلات الموسعة الاخرى التي لا تفخر بذات العدد من الاجيال . ويتبيــــن من الشكل « ٨ » ان ايتوكة بوسومبولي تتألف من اربع عائلات موسعة ، منها واحدة اسمها بوسومينتوكو . وبموجب نمط التجزئة الدارج، يجب ان يكون جميع اعضاء بوسو مبولي من نسل مبولي . بيد ان هذه الحالة تختلف عن النمط الدارج ، اذ ان مينتوكو، السلف المؤسس لبوسومينتوكو ، كان الاخ الاكبر لمبولي ، ولم يبق من ابنائه الا ذكران راشدان تخطيا سن الانجاب فالتحقا بايتوكة اسسها رجل اصغر من سلفها . وهكذا نرى كيف ان تناقص عدد الافراد انزل الجماعة الى مرتبة العائلة الموسعة .

ويعترف اعضاء العائلة الموسعة بزعامة أكــــبر الذكور الراشدين سناً، وقد

يطلقون عليه ذات اللقب الذي يطلق على زعيم الايتوكة (mosuku o ngando) او قد يشيرون اليه بلفظة والدنا (sangwasu) . ويحتل رب العائلة مركزاً حيوياً بالنسبة للجماعة بوصفها كلاً واحداً وكذلك بالنسبة للافراد ، فهو الذي يلتمس الاسلاف ان يهبوا الجماعة التوفيق في حملات الصيد وفي مغامراتها الاخرى، وهو الذي يملك صلاحية تخوله بان يلعن او يبارك ، باسم الاسلاف ، أي فرد من افراد العائلة . هذا وان واجبات رب العائلة محددة وواضحة المعالم . فعندما يقتل حيوان في عمليات الصيد ، لا يجوز تقطيعه الا باجازة منه وباشرافه . وتوزع الحصص الاولى على العائلات الداخلة في جماعته ، واذا توفر شيء من اللحم فانه يوزع على العائلات الاخرى في الايتوكة . ومن صلاحياته ايضـــاً البت في القضايا المتصلة بالزواج ، وان كان يعتمد كثيراً على المشورة التي يتلقاها من العائلة المباشرة المعنية بالأمر . واذا كان متمتعاً بقواه الجسمية ، فانه يتولى بنفسه ادارة المناقشات المتصلة بمشكلات الزواج ، وبخاصة الطلبات المتعلقة بالصداق . ومهما يكن من أمر ، فان نفوذه الحقيقي يعتمد كثيراً على سنه وعلى صفاته القيادية . وكما هي الحال بالنسبة لرئيس الايتوكة ، فان منجزاته الشخصية التي حازت على رضى الاسلاف تعزز سلطته وترفع من شأنه في نظر العائلة .

وتعتبر الاشتراكية الاقتصادية من العوامل التي تلعب دوراً هاماً في المحافظة على الروابط الوثيقة بين اعضاء العائلة الموسعة . ويتجـــلى هذا النمط في طرق مختلفة ، نخص بالذكر منها توزيع طرائد الصيد وصداق العروس . وتقدم المرأة جانباً من السمك الذي تصطاده في اول الموسم الى كل عضو من الاعضاء الكبار في عـــائلة زوجها . ويعرض اصحاب الحرف ، كالخياطين والنجارين ومصلحي الدراجات ، خدماتهم المجانية لكل عضو « أخ » من اعضاء عائلتهم . واذا تقدم رجل للحصول على هبة او قرض من عائلته الموسعة ، فيكاد يكون من المؤكد ان يتلقى رداً ايجابياً بالموافقة على طلبه . اما السرقة فهي ، في عرف النجومبي ، مستحيلة نظرياً في نطاق العائلة الموسعة .

وقد تضم العائلة الموسعة، كما اوضحنا اعلاه عائلات الابناء وعائلات الاحفاد. ومن الممكن في هذه الحالة ان تشتمل على ثلاثة اجيال: جيل «الاجداد» وجيل «الآباء» وجيل «الابناء». وقد يتساءل المرء ما اذا كانت العائلات المنحدرة من «جد» واحد تشكل وحدة تستبعد منها العائلات المنحدرة من الاجداد الآخرين. والجواب عن هذا السؤال هو بالايجاب، وينطبق هذا القول بوجه خاص على الحالات التي يحدث فيها تضخم سكاني وعلى العائلات التي يوجد فيها اكثر من خط سلالي واحد. ومهما يكن من أمر، فان اكبر الرجال سناً في المجموعة الفرعية لا يؤدي وظائف خاصة به، ولكي يتمكن من تثبيت نفسه لا بد له من تسلم وظائف رب «العائلة الموسعة» فيما يتعلق بالقضايا المتصلة بالصداق وبتوزيع حيوانات الصيد. وحين يباشر رب العائلة بتأدية هذه الوظائف، تصبح المجموعة التي يرأسها خليقة ان تعتبر «عائلة موسعة» قائمة بذاتها. واذا لم يتسلم هذه الوظائف، فان المجموعة تكتسب اهميتها من العلاقات القائمة بين الاطفال واعمامهم وليس من العلاقات القائمة بين الوحدات العائلية.

العائلة القريبة او المباشرة

يتولى الاب رئاسة العائلة القريبة أو المباشرة بالاشتراك مع اخوته، وسبب ذلك ان العلاقات بين الابناء عند عميرة الفونجي وثيقة جداً حتى انه يتعذر استبعاد العم من الوحدة. وقد تقال العبارة التالية عن أي من الاخوين حتى وان كان لا يسمح للاخ بالاتصال جنسياً بزوجة أخيه: «كان ابا حقيقياً لهؤلاء الاطفال». وليتضح الامر في ذهن القارىء، عليه ان يتصور وحدة تتألف ليس من أب وأم وأطفال، وانما من «آباء» وأم وأطفال. ولا يقتصر هذا المفهوم على تصنيفات اصطلاحية، اذ ينطوي ايضاً على اعتبارات عملية. فعندما يقتل احد الاولاد اول حيوان في حياته، فانه يقدمه لاحد اعمامه وليس لابيه بغض النظر عن اعتبارات العمر. وعندما يقرر احد الشباب الزواج، يقع على

عاتق احد الاعمام ، بالاشتراك مع شيخ العائـــلة الموسعة ، العبء الاكبر من مسؤولية تأمين صداق العروس ، وعندما تتزوج فتاة من العائلة يطبق عكس هذا المبدأ ، اذ يحتفظ عم الفتاة بالقسم الاكبر من صداق العروس .

وتبدأ تنشئة الاخوة منذ الطفولة على اعتبار أن مصالحهم مشتركة بينهم ، ويتجلى هذا التوجيه ليس بادوارهم بوصفهم آباء مشتركين للاطفال فحسب، وانما ايضاً في مختلف مظاهر الحياة . وتروى للاطفال قصص كثيرة تشدد على اهمية اعتماد الاخ على اخيه ، وكثيراً ما تتحدث هذه القصص عن النهاية الاليمة للاخ الذي لا يأبه لنصائح اخوته . وباستثناء الملابس لا يملك الاطفال اشياء خاصة بهم . ويتحمل الاخوة الكبار مسؤولية الاخوة الصغار ، حتى وان لم يعهد اليهم القيام بهذا الواجب . ويدعو الرجل زوجة أخيه « زوجتي » ، لأنه قد يتزوجها بعد موت أخيه الاكبر . اما زوجة الاخ الاصغر فتدعى « زوجة الاخ » ، ولا يجوز لاي أخ ان يتزوج أرملة اخيه الأصغر .

وثمـــة اسباب وجيهة تحمل الرجل في مجتمع النجومبي على ان يقول : « لا يقتتل الاخوة ابداً ، لان الاخ الاصغر يخاف اخاه الاكبر ويعتبره على قـــدم المساواة مع ابيه » . فبالاضافة الى التفاوت في الوضع تبعاً لتفاوت الاجيال – وهو النمط الذي ينظم علاقات الآباء بالابناء – يطبق مبدأ أولوية العمر ايضاً على افراد الجيل الواحد ، مما يتسبب في ظهور تفاوت بين أعضاء العائلة الموسعة الذين ينتمون الى جيل واحد . فعند وفاة الاب او وفاة آخر « أب » ، تؤول رئاسة العائلة الى الابن الاكبر الذي يعزز منزلته من خلال قدرته الخارقة على استمطار البركات او اللعنات على اخوته الصغار وممارسة الصلاحيات التي كان يمارسها والده قبل وفاته ، لا بل قد « يرث » (اي يتزوج) زوجات أبيه، اي امهات اخوته من أبيه، وبذلك يثبت منزلته بوصفه اكبر الاخوة سناً . واذا كان للرجل ابناء وأخ اصغر منه سناً ، فان ممتلكاته الشخصية توزع على جميع

الباقين على قيد الحياة ، اما زوجاته فيتزوجن الأخ الاصغر الذي يعطى الاولوية على الابن الاكبر .

وهكذا نرى ان التماسك الدائم بين الاخوة يكاد يطغى على العائلة المباشرة بمفهومها المعروف ، اي العائلة التي تتألف من رجـــل ، وزوجته او زوجاته ، واطفاله غير المتزوجين . غير ان هناك مظاهر تميز العائلة بمفهومها المعروف عن الوحدات التي تشمل اخوة الاب . فعلى الرغم من الوحدة الاقتصادية بين الاخوة — وهي وحدة تكاد ان تكون تامة — فان بعض اوجه النشاط ، كبناء البيوت واعمال البستنة ، لا تسمح بقيام تعاون كبير بين الاخوة . ففي العائلة التي تقوم على نظام تعدد الزوجات تشغـــل كل زوجة منزلاً خاصاً بها او غرفة مستقلة تشترك فيها مع زوجها وأطفالها . وتتمسك عميرة الغونجي بالعرف القائل بأن على الرجل ان يبني منزله ، او منزلاً لكل زوجة من زوجاته ، بنفسه وبدون مساعدة من اخوته . وقد اخذت المنازل الكبيرة تحل محل الاكواخ المستطيلة الواطئة ، ولذلك كثيراً ما يستدعى الاخ لمساعدة اخيه في اقامة الاعمدة ، الا ان هذه المساعدة تكون اقل ما يمكن ان يقدم في مثل هذه الحالات .

وبالاضافة الى ما تقدم يفترض في كل رجل ان ينفرد في ممارسة حقوقه في كل الارض الواقعة « امام » و « خلف » منزله او ساحة منزله . وبمـــا ان منازل الاخوة تكون في معظم الحالات متصلة او متجاورة ، فان الرجل لا يملك ، بموجب هذا العرف الخاص بملكية الاراضي ، الا قطاعاً ضيقاً قلما يزيد عرضه على عشرين خطوة . وتنص قوانين الادارة الحكومية على ان لا يقل عرض البستان عن خمسين خطوة ، ولذا يتعذر اليوم تطبيق النظام التقليدي لملكية الاراضي ، ويضطر الرجال الى انشاء بساتين حيثما تتوافر الاراضي المناسبة . هذا وان توافر الاراضي من جهة ، وضعف الاهتمام بالزراعة من جهـــة اخرى ، يخففان من خطورة هذه المشكلة ويجعلانها ضئيلة . ويقوم كل رجل بتنظيف ارض حدائقه

بنفسه دون ان يتعاون معه اخوته في هذا العمل ، وذلك ليمكن زوجاته من العمل فيها على اساس تخصيص بستان واحد لكل زوجة . وهكذا نرى ان الانماط الخاصة باعمال البناء والبستنة تغاير الانماط التعاونية والجماعية السائدة في المجالات الاخرى من حياة النجومبي .

التعارض بين الانماط الاوروبية وانماط النجومبي

لم يطرأ تغير كبير على البناء الاساسي لتنظيم مجتمع الغونجي في بـــلاد النجومبي ، وذلك عـــلى الرغم من انقضاء نصف قرن على بدء الاحتكاك بالاوروبيين . بيد ان شقة التعارض بين الطرق الاوروبية وانماط النجومبي التقليدية تتسع تبعاً لامتداد نشاط الارساليات التبشيرية المسيحية وازدياد الاقبال على السلع الاوروبية وازدياد اشراف الادارة البلجيكية على الشؤون المحلية . وليس ثمة سبب يحملنا على الافتراض بان أثر هذه العوامل الثلاثة سيميل الى التناقص في المستقبل . ويتضح التعارض بين الانماط الاوروبية وانماط النجومبي لدى دراسة ثلاثة مبادىء اساسية يقوم عليها نظام التجزؤ عنـــد النجومبي . واول هذه المبادىء هو ان كل مجتمع محلي يتألف من افراد ينحدرون من سلف مشترك من جهة خط الآباء ، وعكس هذا المبدأ صحيح ، وهو ان المواقف والاتجاهات المجتمعية المحلية لا تتطور الا عند فئات تربط بين افرادها مثل هذه العلاقة . ويرتبط المبدأ الثاني ارتباطاً وثيقاً بالمبدأ الاول ، وخلاصته ان السلطة تقوم على اساس السلالات وعلى اساس العمق ، وان العلاقات بين الافراد وبين الفئات تنسجم مع هذا النمط . ويتصل المبدأ الثالث بنظام الحكم الذاتي في القرية .

ويعتبر التنظيم القائم على اساس الانحدار من سلف مشترك من جهة خط الآباء جوهرياً بالنسبة للفئات الاجتماعية كافة ، حتى ان النجومبي لا يكادون

يتصورون كيف يمكن للاوروبيين في بلادهم ان ينشئوا قرى لا تقوم على هذا النمط او كيف يمكن للاخوة ان يعيشوا في اماكن مختلفة في حالة انفصال دائم. وثمة حالات تشذ عن هذه القاعدة في مجتمع النجومبي ، وهي حالات العائلات او الافراد الذين يلتحقون بجماعة تربطهم بها صلات القرابة من جهة احـــدى الامهات ، الا ان المجتمع ، في مثل هذه الحالات ، لا يشدد كثيراً على القرابة من جهة الام ، وانما يعتبر ذريتها امتداداً لسلالة والدها من جهة خط الاب . صحيح ان المجتمع يعترف بصلات الرحم ويعتبرها مهمة بالنسبة للفرد ، وبخاصة في تنظيم شؤون الزواج ، غـــير انه في الوقت نفسه لا يعتبرها اساساً صالحاً لتشكيل وحدات اجتماعية دائمة .

ومن النتائج الطبيعية لهذا النمط السائد في ثقافة النجومبي ان اثبات الهوية الاجتماعية يعتمد على صلات القرابة من جهة خط الآباء . واهمية هذه الظاهرة بالنسبة لادارة البلاد على اساس النمط الاوروبي اوضح من ان تحتاج الى بيان . فالوحدات الادارية ، لكي تكون فعالة ، يجب ان تكون اكبر من التجمعات التقليدية القائمة على نظام السلالات . وقد ادركت الحكومة البلجيكية خطورة هذا الأمر فبذلت ، منذ اعادة التنظيم الاداري في عام ١٩٣٣ على اقل تقدير ، محاولات لتشكيل وحدات ادارية تضم كل منها مجموعة من قرى النجومبي التي ترتبط بصلات القرابة من جهة خط الآباء ، كمجموعة القرى التي تتألف منها السلالة الكبيرة ، وعمدت الى اختيار ممثل من اعرق السلالات وتعيينه رئيساً للوحدة .

وفي اقليم كونغو – اوبانغي الواقع شمال منطقة الغونجي توجد قرى تابعة للنجومبي تتألف من فروع لا ترتبط بصلات القرابة . وهذه الحالات شاذة عن النمط الذي وصفناه اعلاه، وقد ظهرت نتيجة للاضطرابات السياسية التي نشبت في اعقـــاب قدوم الاوروبيين الى المنطقة . فعندما بدأ احتكاك الاوروبيين

بالافريقيين في منطقة نهر اوبانغي قبـــل حوالي خمسين سنة ، ابرم المكتشفون والتجار اتفاقات مع بعض «الزعماء» الذين تعهدوا بتقديم المساعدة للاوروبيين مقابل حصولهم على بنادق وذخيرة . وما لبثت القرى التي استفادت من هذه الترتيبات ان لجأت الى استخدام القوة ، حتى انها في بعض الاحيان كادت تبيد الفئات المجاورة لها . وطبقت بوسو ساما ، احدى قرى النجومبي ، سياسة مماثلة ، ويروى ان زعيمها كان يبث الرعب في نفوس اهالي القرى المجاورة . وليس ثمة شواهد تقيم الدليل على قيـــام بعض القرى بفتح قرى اخرى واخضاعها فعلا لسيطرتها ، الا ان جماعات غير مترابطة هجرت مناطقها بعد ان انهكها الحرب ومرض الجدري وانتقلت الى قرية بوسوسامـــا حيث عاشت مع شعبها ودانت بالولاء لزعيمها . وازداد الموقف وضوحاً بعد بضع سنين حين قـــامت الادارة البلجيكية بتنظيم المنطقة وتبين لها ان واحدة من هذه الجماعات على اقل تقدير – وهي جماعة بوسوموسيبو – كانت لا تزال تعيش مع بوسوساما . ووضعت عملية التنظيم حداً للحروب والاوبئة ، فلم تعد جماعة بوسوموسيبو بحاجة الى حماية بوسو ساما ، وما زال اعضاؤها يلتمسون من الادارة السماح لهم بانشاء قرية خاصة بهم . والجدير بالذكر في هذا المقام ان استمرار الاندماج بين الفئات غير المترابطة يتوقف على وجود الحاجة اليه . ومما يستلفت النظر حقاً ان احدى هذه الفئات ظلت ، رغم انقضاء عدة اجيال على اندماجها بفئة اخرى ، تحتفظ بنزعتها الانفصالية وتعبر عن رغبتها في تحقيق استقلالها .

اما المبدأ الثاني – وهو اعتماد السلطة وتنظيم العلاقات على النظام السلالي وعلى العمر – فيلقى تعزيزاً قويـــاً في الاعتقاد الراسخ بان اسلاف السلالات يظهرون اهتماماً مستمراً بشؤون الاحياء ويملكون القدرة على تنفيذ رغباتهم . ويبدو ان النجومبي لا يزالون يتمسكون بالاعتقاد التقليدي بان الاسلاف يقرون سلطة العضو الاكبر في الجماعة السلالية ، وذلك على الرغم من انقضاء سنوات كثيرة على بدء نشاط الارساليـــات التبشيرية وعلى الرغم من ان عدد الذين

يتعمدون ويعتنقون المسيحية من افراد النجومبي يزداد عاماً بعد عام . وهناك ألوان كثيرة من النشاط يتوقف نجاحها على مباركة الشيوخ الاحياء والاسلاف المتوفين ، تخص بالذكر منها تأسيس قرية ، وانجاب اطفال كثيرين وتشكيل عائلة كبيرة بقصد تخليد اسم صاحبها ، وتحقيق أي من الانجازات الاخرى التي تحظى باعجاب المجتمع وتقديره . ولتفسير أي نمط سلوكي خاص يكفي ان يقول المرء : « هذا ما درج عليه اسلافنا » ، وسبب ذلك ان الاسلاف يعتبرون المرجع الأعلى في نظر الأهالي . وينظم الزعيم التقليدي شؤون قريته بذات الوسائل التي تكون تحت تصرف شيخ الايتوكة او رب العائلة الموسعة او العائلة المباشرة ، وأهم هذه الوسائل هي منح بركات الاسلاف او حجبها في حملات الصيد وانجاب الاطفال . ويعتبر مركز الزعيم بالنسبة للقرية التابعة له مماثلاً لمركز الاخ الاكبر في العائلة بعد وفاة والده .

وفي ضوء هذا النمط في تنظيم السلطات ، يجدر بنا ان نبحث في المشكلات المتصلة بتطبيق النمط الاوروبي في الادارة الذي يعتمد ، في المقام الأول ، على القوة العسكرية او التهديد باستعمالها . وقد واجهت الادارة البلجيكية صعوبات خطيرة في تطبيق الانماط الاوروبية ، وليس أدل على ذلك من أن جميع الرجال في احدى القرى — ما عدا واحداً منهم — قد اودعوا السجن لأسباب مختلفة وفي اوقات مختلفة . ويعتبر القصاص على هذا النطاق الواسع ضرباً من ضروب سوء الطالع في حياة الاهالي. ومن الطريف ان نعرض لقصة الشاب الذي رشحه الاهالي ليشغل منصب خطيب القرية ، ثم حكمت عليه الادارة بالسجن مدة خمس سنوات بتهمة سرقة مال من احد التجار الاوروبيين . ولم يشك أحد من الاهالي في ثبوت تهمة السرقة ، ولكن لا الدليل القاطع على ارتكابه السرقة ولا انفصاله عن مجتمع القرية هذه المدة الطويلة كان كافياً لزعزعة ايمان الناس بقدرته على تأدية وظيفة الخطيب بعد الافراج عنه او بقدرته على البت في القضايا التي ترفع عادة للرجل الذي يشغل هذه الوظيفة . وهكذا نرى ان هناك حاجزاً

كبيراً يفصل بين مجالي النشاط : التقليدي والاوروبي ، وهو الحاجز الذي اشار اليه احد الزعماء التقليديين حين قابل بين وظائفه ووظائف نظيره الذي عينته الادارة الحكومية . وقد يتساءل المرء : الى متى سينجح هذا التشعب العقائدي في تأخير موعد تفجر الصراع ؟ والجواب عن هذا السؤال يتضمن متغيرات معقدة غاية في التعقيد .

نأتي الآن الى المبدأ الثالث الذي يرتكز عليه نظام النجومي الاجتماعي والذي يؤثر في فعالية الادارة الاوروبية . ويرتبط هذا المبدأ ارتباطاً وثيقاً بافتقار النجومي لسلطة ادارية تقليدية على مستوى أعلى من مستوى القرية . فليس ثمة زعيم ولا مجلس في العميرة أو السلالة الكبيرة . وتتمسك كل قرية بنظام الحكم الذاتي المنبثق من تقاليدها ، اما علاقاتها مع القرى الأخرى فتعتمد على صلات القرابة من جهة الآباء وعلى صلات النسب الناشئة عن التزاوج بين القرى المختلفة . وكانت العلاقات السلمية سائدة ، حتى قبل الادارة البلجيكية، بين القرى التي تنتمي الى سلالة كبيرة واحدة ، غير ان هذا النمط لم يكن ليحول دون اللجوء الى الحرب للانتقام لحادثة اختطاف زوجة ، أو جريمة قتل لا مسوغ لها ، او اية ظلامة خطيرة اخرى . اما العلاقات السلمية مع القرى الخارجية عن نطاق السلالة الكبيرة فكانت لا تقام الا بمراسيم يحضرها زعماء القرى المعنية ، ولا يسري مفعولها الا بعد أن يجيزها كل زعيم على حدة . ولم تكن هناك سلطة أعلى من مستوى القرى تتولى الاشراف على تنفيذ بنود الاتفاقات او تطبيق العقوبات على الجهة التي تخرقها .

وحاولت الادارة البلجيكية مراعاة اعتبارات القرابة من جهة خط الآباء ، فشكلت مجموعات ادارية تضم كل منها القرى التي تجمعها روابط القرابة . وحاولت كذلك مراعاة اعتبارات العمر ، فاختارت « رئيس الجماعة » من أقدم قرية في المجموعة . ولكن نمط الحكم الذاتي السائد في كل قرية يعتبر هذا الموظف

ليس امتداداً للسلطة التقليدية، وانما ممثلاً لادارة تقوم على القوة بدلاً من العرف والتقاليد .

ويمكن القول ان الحاجز الذي اقامه أهالي النجومبي بينهم وبين بعض الانماط الاوروبية التي تعرضوا لها قــــد يسهم في استقرار ثقافة النجومبي على وضعها الحالي . غير ان هذا الوضع لا يمكن ان يستمر الى ما لا نهاية اذا ما بدا للادارة الحكومية ان تواصل العمل ببعض الاجراءات والانظمة التي من شأنها ان تزعزع مع الوقت نظام النجومبي التقليدي . فالقيود المفروضة على الهجرة ستؤثر ، بوجه خاص، تأثيراً سلبياً على نظام التجزؤ الحالي ؛ فمع مرور الزعامة وتعاقب الاجيال تضعف درجة القرابة بين الفئات المختلفة التي تتألف منها كل قرية ، ولكن هذه الفئات لن تتمكن من تأسيس قرى جديدة بسبب القيود المفروضة على الهجرة. وسيزداد هذا الاثر فائدة اذا ارتفع معدل الولادات – وهو منخفض حالياً – أو اذا انخفض معدل الوفيات ، اذ ان هذين العاملين سيساعدان على تضخم عدد السكان ويؤديان بالتالي الى اشتداد الميل نحو التجزؤ وتأسيس القرى الجديدة .

هذا وان البرنامج الزراعي الذي يتطلب من كل رجل تخصيص مساحة معينة لزراعة محصــــول يمكن تسويقه ، سيلعب دوره ايضاً في اضعاف الانماط اللاتقليدية بطرق غير مباشرة ، وان كان السكان لا يلمسون آثاره الا تدريجاً . فالزراعة نشاط لا يستأثر كثيراً باهتمام اسلاف السلالات ، كما انه في معظم الحالات لا يجري على اساس العمل التعاوني بين الاعضاء الذين ينتمون الى سلالة واحدة . وعلى هذا فان ازدياد الاهتمام بالزراعة سيقابله انخفاض في الوقت والجهد المخصصين لاعمال الصيد . والجدير بالذكر ان حملات الصيد ، والمراسيم والاحتفالات التي تصاحبها ، تمثل نشاطاً يشترك فيه المجتمع السلالي كله .

وهكذا يمكن القول ان الصيد يعزز ثقافة النجومبي التقليدية ، اما النشاط الزراعي فيؤثر في الثقافة باتجاه معاكس .

وفي الختام نذكر ان نظام النجومبي الاجتماعي القائم على التجزؤ يتميز ليس بانسجام عناصره الداخلية بعضها مع البعض الآخر فحسب ، بل ايضاً بانسجامه مع الجوانب الاخرى من ثقافة النجومبي ، كما يتميز بالطريقة المستقرة الفعالة التي بها ينظم فئاته وافراده ليحققوا الاهداف التي يضعونها نصب اعينهم . وقد ساعد الفصل بين اوجه النشاط التقليدية واوجه النشاط التي فرضتها الادارة الاوروبية ، ساعد على ثبات ثقافة النجومبي ظاهرياً ، وذلك على الرغم من انقضاء خمسين سنة على بدء الاحتكاك بالاوروبيين واكثر من ثلاثين سنة على اقامة ادارة بلجيكية فعالة . ومهما يكن من أمر ، فان الدلائل تشير الى ان آثار استيعاب الثقافات الاجنبية آخذة بالتراكم في بعض المجالات وانها ستؤدي ، في نهاية الامر ، الى زعزعة نظام التجزؤ الاجتماعي ، هذا مع العلم بأنه يصعب علينا التنبؤ بطبيعة التكيف الذي سيخضع له المجتمع في الاعوام المقبلة .

١٠

الزواج والقرابة عند الاشانتي والاجني : دراسة في التمثل الثقافي المتباين

روبرت أ. لستاد

ان ساحل الذهب[١] الذي كان خاضعاً للادارة الاستعمارية البريطانية، وساحل العاج الذي كان خاضعاً للادارة الاستعمارية الفرنسية، يزوداننا بمادة صالحة لاجراء دراسة مقارنة للعمليات الاجتماعية في البلدين بعد تعرضهما لانماط ثقافية وانظمة ادارية مختلفة. فمنذ اوائل القرن الخامس عشر وهذا الجزء من افريقيا الغربية على اتصال مستمر بالشعوب الاوروبية، ولكن على درجات متفاوتة، شأنه في ذلك شأن اجزاء اخرى كثيرة من القارة الافريقية. غير ان هناك سمة خاصة تميز ظاهرة استيعاب الثقافات الاجنبية في هذه المنطقة وتكسبها اهمية خاصة بالنسبة لمظاهر التغير الثقافي، وهي الطريقة التي تعرضت بها شعوب متجاورة ذات ثقافات متماثلة لأثر نمطين من انماط الثقافة الغربية ونظامين مختلفين من انظمة الحكم الاستعماري.

١ على الرغم من اطلاق اسم « غانا » على هذه الدولة بعد نيل استقلالها في ٦ آذار (مارس) ١٩٥٧، فاننا سنستعمل هنا اسم « ساحل الذهب »، وهو الاسم الذي كان مستعملاً عند اجراء الدراسة التي يستند اليها هذا المقال. هذا وسنستعمل ايضاً صيغة المضارع مع العلم بان هذا البحث الاتنوغرافي يعود الى عام ١٩٥٠.

ولكي نتمكن من تقصي الامكانات التحليلية لهذا الوضع الذي يشبه الاوضاع « المختبرية » اخترنا ، لاغراض الدراسة المقارنة ، مجتمعين يعيشان على جانبي احد خطوط الحدود التي رسمتها الدولتان المستعمرتان بريطانيا وفرنسا . وهذان المجتمعان هما: مجتمع الاشانتي في منطقة اهافو الواقعة في اشانتي الغربية في ساحل الذهب ، ومجتمع الاجني في منطقة اندنيي في ساحل العاج . ومجال المقابلة بين هذين المجتمعين واضح في الخصائص الاجتماعية والطبيعية الاصلية التي يشتركان بهـــا ، وكذلك في السمات المميزة للسياسة الاستعمارية التي فرقت بينهما خلال تاريخهما الثقافي الحديث .

ويمكن اجمال العوامل المشتركة بين هـــاتين المجموعتين السكانيتين على النحو التالي :

١ — **تشابه الثقافتين قبل بدء الاحتكاك بالاوروبيين:** فكلا شعبي الاشانتي والاجني هما من شعوب « الاكان » الناطقة بلغة « تواي » . ولشعب الاجني في اندنيي اصول ثقافية معروفة ترتبط بعلاقات زمانية ومكانية مع الاصول الثقافية للاشانتي في منطقة الاهافو . وكان للشعبين مؤسسات سياسية متماثلة ، وذلك على الرغم من التبـــاين الطفيف في بعض الظاهرات الاقليمية وفي بعض تفصيلات التنظيم السياسي .

٢ — **تشابه البيئتين الطبيعيتين** : تبعد « جواسو »، المركز الاداري لمنطقة اهافو ، عن « ابنجورو » ، المركز الاداري لاندنيي ، مسافة ستين ميلاً . ويقع كلا المركزين في منطقة الغـــابات الاستوائية الرطبة ، ويتشابهان في الاحوال المناخية والطوبوغرافية ، والتربة ، والمجموعات الحيوانية والنباتية الخاصة بهذا الاقليم .

٣ — **تشابه الخصائص الديموغرافية** : لقد اخـــترنا هذين الشعبين ليس

لتجاورهما الجغرافي وتقاربهما الثقافي فحسب ، وانما ايضاً لانهما يتشابهان في عدد السكان وطريقة توزيعهم . فكل منهما يعد زهاء ٢٥ ألف نسمة ، يعيشون في مدن وقرى يتراوح عدد سكان الواحدة منها بين ٢٠٠ و ٢٥٠٠ نسمة . اما العدد الوسطي لسكان المدينة فيبلغ ألف نسمة تقريباً .

٤ – **تساوي البعد عن مراكز تغلغل الثقافات الاجنبية :** لا شعب الاشانتي في اهافو ولا شعب الاجني في انديني يعيش في مراكز مدائنية كبيرة ككوماسي وأكرا وأبدجان . فكلاهما بعيد نسبياً عن هذه المراكز ، وان كانت تربطه بها طرق ممتازة ووسائل الاتصال الهاتفي واللاسلكي . فكوماسي تبعد عن جواسو (Goaso) حوالي ٩٠ ميلاً ، وتستغرق الرحلة بسيارة الشحن ٦ ساعات تقريباً ، اما أبدجان فتبعد حوالي ١٢٥ ميلاً عن أبنجورو (Abengourou) ، وتستغرق الرحلة بسيارة الشحن ١٢ ساعة تقريباً .

٥ – **وجود مقيمين اوروبيين دائمين او شبه دائمين في كل من المنطقتين :** هناك ٤٠ اوروبياً في انديني و ١٠ في اهافو . وفي كلتا المنطقتين هناك فجوة اجتماعية بين الافريقيين والاوروبيين تخفف من حدة التباين في اثر الاحتكاك بالاوروبيين .

٦ – **تشابه البنيان الاقتصادي :** قبل بدء الاحتكاك بالاوروبيين كان النشاط الاقتصادي يعتمد ، في المقام الاول ، على الصيد والزراعة غير المستقرة بقصد انتاج المواد المعيشية الاساسية . غير ان هذا الوضع قد تغير الآن ، اذ ضعف الاهتمام بالصيد وبانتاج الحبوب ، واصبح انتاج المحاصيل بقصد التصدير اساس الاقتصاد في كلتا المنطقتين (الكاكاو في اهافو ، والكاكاو والبن في انديني) . اما معدل الانتاج للشخص الواحد فيبدو متعادلاً تقريباً في الحالتين .

وفي غضون الاعوام الستين الاخيرة تعرض الاشانتي في اهافو لوطأة السياسة

الاستعمارية البريطانية ، وكذلك تعرض الاجني في اندينى للسياسة الاستعمارية الفرنسية . وتتسم السياسة البريطانية ، على وجه العموم ، بميلها الى «نظام الحكم غير المباشر» ، في حين تتسم السياسة الفرنسية بميلهـــا الى « استيعاب الشعوب المستعمرة عن طريق الحكم المباشر » . الا ان العرض النظري المجرد لاتجاه هاتين السياستين قد يوحي بوجود فوارق اكبر مما نشاهده في التفاعل اليومي بين رجال الادارة الاستعمارية المحلية ورعاياهم في مناطق ادارية محددة كأهافو واندينى . ولذا كان من المناسب ان نعرض وصفاً موجزاً لمواطن الاختلاف من حيث عمل الادارة المحلية في كل من المنطقتين .

اما الفرق الاول بين الادارتين فهو في مدى اشتراك المواطنين الافريقيين في الحكم المحلي . فمجال اشتراك الاشانتي في الحكم المحلي اوسع منه عند الاجني ، ويتحقق هذا الاشتراك عند الاشانتي عن طريق جهازين من اجهزة الحكومة المحلية، وهما الزعامة الوطنية المحلية واللجان الاستشارية . فاما الزعامة الوطنية المحلية فقد درج البريطانيون منذ مدة طويلة على اسنادها للزعمـــاء التقليديين ومخاتير القرى ومساعديهم من الموظفين الافريقيين ، ولكنهم حرصوا في الوقت نفسه على ابقاء صلاحيات الزعماء التقليديين وسلطتهم محدودة . واما اللجان الاستشارية التي شكلت لأول مرة في عـــام ١٩٤٤ ، فقد اتاحت لاشخاص من خارج نطاق الزعامة التقليدية فرصاً اوسع للاشتراك في الحكم المحلي على اساس قابلياتهم ومهاراتهم . وتستشار اللجان في الشؤون المتصلة بتنظيم المدن وتنميتها، والتربية ، والمالية ؛ وأهم نشاط تقوم به هذه اللجان هو اعداد ميزانية المقاطعة واقرارها ، ويطرح مشروع الميزانية للمناقشة العلنية العامة في اجتماع سنوي يعقد خصيصاً لهذا الغرض . ومع ان اقرار الميزانية العامة للواردات والنفقات خارج عن نطـــاق صلاحياتهم ، فان الاشانتي في اهافو يستشارون في مرحلة التخطيط الاولى ، وقد تتـــاح الفرصة لهم لاقتراح بعض التعديلات الثانوية بعد استكمال اعداد الميزانية العامة او التعبير عن معارضتهم لبعض بنودها .

اما في المنطقة الفرنسية ، فلا تتاح للسكان فرص مماثلة للاشتراك في الحكم المحـــلي . ويقتصر النشاط في هذا الميدان على الاستجابة للسياسات والبرامج والميزانيات التي تعدها الحكومة وتعلنها عن طريق الزعماء التقليديين . الا ان الاجني يلتقون مع الاشانتي في انهم يشتركون اشتراكاً فعالاً في انماط الحكم التقليدية التي ورثوها عن العهد السابق لاحتكاكهم بالاوروبيين ، وذلك ضمن مجالات النشاط التي تسمح بها الادارة الاستعمارية . والواقع ان سياسة الادارة القائمة على حصر هذا النشاط في الزعماء التقليديين أدت الى نشوب الاضطرابات واعمال الشغب في منطقة انديني في عام ١٩٤٨ . ومهما يكن من أمر ، فان الاهتمام الذي يستقطبه هذا النشاط هو ثانوي بالنسبة لأهمية الاشتراك الفعلي في اجهزة الحكومة الاستعمارية ذات الصلاحيات الحقيقية .

واما الفرق العملي الثـــاني بين السياستين البريطانية والفرنسية ، فيتجلى في التباين الكبير في مدى الخدمات التعليمية النظامية التي توفرها كل من الادارتين الاستعماريتين . ويسترعي هذا الفرق انتباهنا بوجه خاص حين نأخذ بعين الاعتبار ان الجوانب الاخرى من الادارة الاستعمارية المحلية تـــكاد تكون متشابهة في المنطقتين . والفرق في هذه الناحية كبير الى درجة قد تسوغ لنا القول بان هذا العـــامل وحده يشكل « المتغير الرئيسي المطلق » في الدراسات المقارنة التي نجريها على هذين المجتمعين .

ففي أهافو انشئت اربع مدارس ثانوية تحتوي كل منها على عشرة صفوف ابتداء من السنة الاولى الابتدائية ؛ اما انديني ، فلا توجد فيها مدارس من هذا المستوى . وفي أهافو عشرون مدرسة ابتدائية توفر التسهيلات التعليمية حتى الصف السادس ابتدائي . اما انديني فلا توجد فيها الا مدرسة واحدة من هذا المستوى . وفي معظم المدن والقرى المرتبطة بشبكة الطرق في اهافو توجـــد مدارس تتيح للاطفال فرص التعليم لمدة لا تقل عن ثلاث سنوات ، اما انديني

فلا تملك الا مدرسة واحدة من مستوى مماثل . وهكذا نرى ان هناك مدرستين فقط في منطقة انديني ، وتقع كلتا هاتين المدرستين في ابنجورو . اما في أهافو فتوجد اربع وعشرون مدرسة من مستوى مماثل لمستوى مدرستي انديني او حتى أعلى منه ، يضاف اليها عدد غير محدد من المدارس التي توفر وسائل التعليم حتى الصف الثالث الابتدائي . ومدارس أهافو ليست محصورة في مكان واحد كما هي الحال في انديني ، ولكنها منتشرة في جميع انحاء المنطقة .

ويتلقى ٣٣٣ طالباً تعليمهم في المدرستين العاملتين في مدينـــة جواسو التي يبلغ عدد سكانها ١٠٠٠ نسمة ، ويضم هؤلاء الطلاب ١٢٩ طالباً مسجلين في صفوف أعلى من الصف السادس الابتدائي . اما منطقة انديني التي يبلغ عدد سكانها زهاء ٢٥٠٠٠ نسمة ، فلا يوجد فيها — كما ذكرنا اعلاه — الا المدرستان اللتان انشئتا في مدينة ابنجورو ، ويبلغ عدد الملتحقين بهاتين المدرستين ٦٠٠ طالب ، ولا يزيد عدد المسجلين في الصف السادس الابتدائي او الصف النهائي في المدرستين على ٤٣ طالباً منهم ٧ فقط يعدون انفسهم للتقدم للامتحان الذي يؤهلهم لمواصلة دراستهم في مدارس تقع في مدن اخرى خارج منطقة انديني .

ويبدو ان نظامي التعليم في المنطقتين لا يختلفان كثيراً من حيث المناهج ونوعية التعليم والتسهيلات التعليمية . وتنحصر الفروق ، في الواقع ، في الكم اي في مجموع عدد المنتفعين بالخدمات التعليمية ، وكذلك في تعـــدد المدارس وانتشارها وفي طول مدة الدراسة ، وقد رأينا كيف ان اهافو سبقت انديني في جميع هذه النواحي .

وهناك ، بطبيعة الحال ، عوامل اخرى تؤثر في عملية اندماج الثقافات في المنطقتين وتلعب دورها عن نطاق الاجهزة التي تعمـــل على تنفيذ السياسة الاستعمارية عن طريق التعليم النظامي او عن طريق اسهام الافريقيين في الحكم المحلي . ومن اهم هذه العوامل الخدمات الحكومية في ميداني الزراعة والصحة وغيرهما ، ونشاط الارساليات التبشيرية الكاثوليكية والبروتستانتية ، ونشاط

الشركات التجارية ، ونشاط الافراد الاوروبيين انفسهم ، واثر الافريقيين القادمين من المناطق الاخرى التي تأثرت بالثقافة الاوروبية ، واخيراً اثر شبكة المواصلات ووسائل النقل الموجودة في المنطقتين . وثمة ايضاً عوامل غير مباشرة أثرت في التغير الثقافي في افريقيا الغربية . فالحرب العالمية الثانية اثرت في برامج التنمية ، وظهر اثرها بوجه خاص في ساحل العاج ، كما اثرت تقلبات الاسواق العالمية في اسعار المحاصيل المعدة للتصدير وبالتالي في مقدار النقد المتداول . أضف الى ذلك ان المشكلات السياسية التي تواجهها الدولتان المستعمرتان على الصعيدين الداخلي والعالمي تخلق حالة من التوتر وتؤثر بالتالي في اوضاع مستعمراتها . هذه العوامل وغيرها تساعد على فهم التغير الثقافي في هاتين المنطقتين ، الا انه من الافضل تحليلها في مواضع اخرى . وبما أن اثر هذه العوامل في الثقافات التي كانت قائمة في المنطقتين قبل بدء احتكاكها بالاوروبيين يكاد يكون متعادلاً ، فقد يكون من الانسب ان نعتبرها عوامل ثابتة .

وبناء على ما تقدم سنعمد في هذا الفصل الى اعتبار الفروق بين السياستين الاستعماريتين «عوامل متغيرة مطلقة» ؛ وكما بيّنا آنفاً ، تنعكس الفروق في تباين مدى اسهام المواطنين في الحكم المحلي وتباين مدى تعميم التعليم في المنطقتين . اما «المتغيرات التابعة» فهي الانظمة الاجتماعية الخاصة بالزواج والعائلة والتكتلات القائمة على القرابة والانماط الخاصة بنظام الطبقات الاجتماعية، ومواقف السكان نحو التعليم النظامي .

الزواج

تعرضت انظمة الزواج عند الاشانتي في اهافو لتغير يبدو طفيفاً نسبياً اذا ما قوبل بالتغيرات التي اصابت المؤسسات الاقتصادية والدينية ،. هذا مع العلم بان التغير الذي أصاب المؤسسات الدينية كان أقل من التغير الذي أصاب المؤسسات الاقتصادية والسياسية . ولا تزال المثل المتصلة بالزواج ، التي كانت قائمة قبل الاحتكاك بالاوروبيين ، تجد تعبيراً وتجسيداً لها في معظم اوساط المعاصرين وان كانت هناك اتجاهات معينة تشذ عن هذا التعميم .

وقد اصبح اكمال مـــا لا يقل عن ست سنوات من التعليم الابتدائي من الصفات التي اضيفت الى الصفات التقليدية المحبذ توافرها في الزوج او الصهر ، لا بل ان كثيرين يفضلون شباباً حائزين على شهادات أعلى من شهادة الدراسة الابتدائية الكاملة. صحيح ان الرجل المتعلم في منطقة اهافو قد لا يجني مردوداً مادياً اكثر من المزارع غير المتعلم ، الا انه يتمتع بمنزلة اجتماعية اعلى كثيراً من منزلة الامين . فهو في وضع يمكنه من الاتصال بسهولة بالاوروبيين ، ويضطر الامين الى الاعتماد عليه في معاملاتهم الاقتصادية والسياسية التي تتطلب معرفة القراءة والكتابة ، وهو مؤهل للتقدم لوظائف واعمال تتمتع باحترام المجتمع كالوظائف الكتابية في المصالح الحكومية والشركات التجارية وادارة المكاتب ومختلف الاعمال الحرة . وهكذا يمكن القول بان توقع الزواج من فتيات من مستويات شخصية واجتماعية عالية يحفز الشباب على مواصلة تعليمهم ويعمل على تعزيز الوضع الاجتماعي والاقتصادي لعائلة الفتاة .

اما بالنسبة للفتاة الراغبة في الزواج ، فليس من الضروري تحصيل مستوى مماثل من التعليم . والواقع ان عدد النساء اللواتي واصلن دراستهن بعد السنة الثالثة الابتدائية محدود جداً ، وسبب ذلك ان مواصلة التعليم ، في نظرهن ، لا تعود عليهن بفوائد خاصة . ويقبل الشباب من خريجي المدارس الثانوية على الفتيات اللواتي انهين دراستهن الثانوية الكاملة او اهلن انفسهن لاحتراف مهن تتطلب مهارات معينة ، الا ان الصداق الذي تطلبه عائلات هـــذه الفئة من الفتيات يجعلهن بعيدات المنال الا بالنسبة للموسرين والمتفوقين من الرجال . نستنتج مما تقدم ان عدد النساء المتعلمات في أهافو اقل من ان يؤثر كثيراً في النمط التقليدي للزواج .

وثمة مظهر آخر من مظاهر التغير ، وهو الميل الى التساهل في تطبيق العرف الذي ينص على الزواج من خارج نطاق الفئة التي تقوم على روابط الدم . وهذا الاتجاه هو نتيجة طبيعية لعجز البعض عن تحديد القرابات القائمة على روابط

الدم . ويقر رجال كثيرون بانهم لا يعرفون ما اذا كانت هنالك روابط دم بينهم وبين زوجاتهم ، وحين تكتشف حالات من الزواج الداخلي بين افراد تربط بينهم قرابة الدم ، فانها تبرر على اساس ان اعضاء العشيرة او الفئة القائمة على روابط الدم اصبحوا كثيرين جداً بحيث انتفت الحاجة الى تطبيق الانظمة التقليدية تطبيقاً صارماً . ومهما يكن من أمر ، فان حوادث الزواج الخارجي ما زالت تزيد كثيراً على حوادث الزواج الداخلي التي كانت فيما مضى تعتبر ضرباً من الزواج بالمحارم . ولم يبلغ عن حوادث زواج بين افراد السلالة الواحدة في جواسو ، وما زالت انظمة الزواج الخارجي التقليدية قائمة بالنسبة للاشخاص الذين ينحدرون من سلف مشترك معروف من جهة خط الامهات . ومن جهة اخرى فان حوادث الزواج بين ابناء وبنات العمومة قليلة على الرغم من ان هذا النمط كان محبذاً في احد العهود السابقة ، وقلما يعتمد هذا النوع من القرابة اساساً لاختيار الزوج او الزوجة .

اما دفع الصداق فلا يزال يعتبر ضرورياً . وهو يجري براسيم معينة وينظر اليه كما لو كان شعاراً يضمن استقرار الزواج . وعلى الرغم من زيادة ثروة الافراد في أهافو ، فانه لم تطرأ زيادة مماثلة على قيمة الصداق الا عندما تكون العروس مثقفة تثقيفاً حسناً . وتتوقع عـــائلة العروس اليوم دفعة اخرى يقدمها طالب الزواج في الايام الاولى من فترة « الخطبة » للدلالة على انه جاد في الأمر . غير ان هذه الدفعة المقدمة ، شأنها شأن الصداق الاصلي ، صغيرة في قيمتها وكثيراً ما تدفع نقداً ، وليس المقصود بها تأجيل موعد الزواج .

ويبدي الشبان والشابات اليوم ميلاً متزايداً الى الاتفاق حول الخطبة والزواج دون استشارة الوالدين . ويقابل هذا الاتجاه بالاستنكار في اوساط الكبار من الآباء والاجداد ، ولكن الامتناع عن اتخاذ اجراءات ضده يدل على ان هناك ميلاً متزايداً لتقبل هذا النمط . ومع ان اختيار شريك الحياة قد اصبح ، في

اكثر الحالات ، من اختصاص المعنيين من الشبان والشابات، فان موافقة الوالدين ما زالت أمراً مرغوباً فيه ، ومن المستبعد ان يصر الشاب والشابة على التمسك برأيهما اذا كانت احدى العائلتين تعارضه بشدة . وثمة دليل يشير الى ان النمط القديم لا يزال قائماً على الرغم من التعديلات التي دخلت عليه ، وهو ان شباباً كثيرين لا يزالون يتزوجون فتيات من قراهم او من القرى المجاورة .

وهناك كنيستان في جواسو ، الا ان نسبة الذين يقيمون مراسيم الزواج فيهما صغيرة . وقد ذكر سببان لتفسير تمسك الاهالي بالنمط التقليدي للزواج وابتعادهم عن النمط الكنسي وهما: النفقات الكبيرة التي تتطلبها المراسيم الكنسية والقيود التي تفرضها على تعدد الزوجات . واذا أخذنا بعين الاعتبار ازدهار الحـــالة الاقتصادية في منطقة أهافو ، امكننا القول ان السبب الثاني أهم من الاول . وتقام مراسيم الزواج في الكنيسة عادة عندما يكون العريس من الرجال الذين يشغلون وظائف كتابية والذين تعلموا في المدارس مدة لا تقل عن عشر سنوات .

وفي اندپني نلاحظ انماطاً متغيرة شبيهة بما لاحظناه في أهافو . وثمة اختلاف ثانوي وهو ان اهالي اندپني لا يعتمدون نظام الدفعة المقدمة في المرحلة الاولى من « الخطبة » الذي اصبح من مظاهر الزواج في أهافو . امــــا الاختلاف الأهم فيتجلى في تعدد حوادث الزواج التي كانت فيما مضى تعتبر منافية للانماط الثقافية السائدة في اندپني .

ويقدر المطلعون على احوال الاجني ان ما لا يقل عن ٥٠ ٪ من حوادث الزواج هي من النوع الذي يسمى سوما (soma) ، أي الزواج الذي لا يجري فيـــه دفع أي صداق . ومن الاسباب التي تذكر في هذا الصدد ازدياد الاستقلال الاقتصادي للنساء . فالنساء اليوم يملكن مزارع انتاجية يستخدمن فيها عمالاً بالاجرة ، ولم يعدن بحاجة الى السعي وراء التأمين المادي الذي يوفره

الزواج . وهن يفضلن حرية الاتصال الذي قد يكون دائماً او مؤقتاً بحسب رغبات الشريكين .

ويميل الشخص الى قبول هذا التفسير لولا ان النساء في اندبني لسن – على الارجح – أكثر استقلالاً من الناحية الاقتصادية منهن في أهافو . ويبدو ان معدلات حوادث الطلاق وانفساخ الزواج غير النظامي متعادلة في المنطقتين ، ويعزو الاهالي في كلتا المنطقتين ارتفـــاع هذه المعدلات الى ازدياد الاستقلال الاقتصادي عند النساء . ومهما يكن من أمر ، فان الاشانتي في أهافو لا يجابهون مشكلة خطيرة بالنسبة للعلاقات الزواجية غير الشرعية ، ولذا يتعين علينا ان نبحث عن عوامل اخرى تفسر انتشار هذه الظاهرة في اندبني .

وهناك عاملان واضحان يفسران هذه الظاهرة : اولهما ان عدد العمال المستخدمين بالاجرة في اندبني اكثر منه في اهافو . غير ان الفروق في هذه الناحية ليست كبيرة بحيث تبرر اعتبارها من المتغيرات المطلقة المستقلة ، الا انها ، على اي حال ، تمثل تبايناً طفيفاً في اطار العوامل الاقتصادية الثابتة . ويذكر المخبرون ، في سياق تفسيرهم لظاهرة استئجار العمال ، انها تضعف حماسة الرجل للتزوج من امرأة تستطيع مساعدته في أعمال المزارع ، وتحرره بالتالي من الاعتماد على الزوجة في كسب رزقه . وتعتبر هذه الظاهرة ايضاً عاملاً يسهل على المرأة استغلال الارض التي ترثها او تستملكها .

أما العامل الثاني والاهم فيتصل باستقرار العائلة والسلالة . لقد ضعفت سلطة الأب او رب العائلة في أهافو ، ما في ذلك ريب ، ولكنها في اندبني تعرضت لانحلال شديد . وما تعدد حوادث الزواج غير الشرعي الا احد مظاهر التغير الاساسي في موقف الافراد من التنظيم العائلي . فمع ان جميع طبقات المجتمع في اندبني لا تعارض مثل هذه الحوادث – وان كانت لا تشجعها – فانها

في أهافو لا توجد الا في اوساط الطبقات الدنيا في المجتمع . وفي انديني لا تنال هذه الاتصالات كثيراً من سمعة الشركاء الذين يجرونها ، ولكنها في أهافو تعتبر مستهجنة بالاضافة الى كونها منافية للعرف والتقاليد . هذا وان وجود عادة الدفعة المقدمة في فترة الخطبة في أهافو وغيابها في انديني يدلان على ان التنظيم العائلي في المنطقة الاولى أقوى منه في المنطقة الثانية .

ويحول تفكك العـــائلة والسلالة في انديني – بنسبة تفوق ما هو عليه في أهافو – دون تطبيق القواعد التقليدية الخاصة بالزواج . ويعود هذا التفكك الى الضعف السياسي الذي تعرض له رؤساء العائلات والسلالات في نظام الحكم في انديني ، اذ كان من نتـــائج الحد من سلطتهم في الشؤون السياسية ان ضعفت سلطتهم في الشؤون الخاصة بالعائلة والزواج . ويرى المخبرون من الاجني ان اعـــادة السلطة السياسية لرؤساء العائلات والسلالات ستؤدي الى استعادتهم لسيطرتهم السابقة على شؤون الزواج بيد ان الوضع الاجتماعي الحالي يشير الى ان حوادث الزواج الخارجة عن العرف والتقاليد اصبحت مـــألوفة في نظر مجتمع الاجني حتى انها لم تعد تشكل مصدر ازعاج الا لعدد قليل جداً من الافراد .

والجدير بالذكر ان التغيرات في المواقف والاتجاهات السلوكية ليست موزعة توزيعاً متكافئاً في الفئات السكانية المختلفة في منطقتي أهافو وانديني . فاستعداد الناشئة والشباب لتقبل التغير أقوى منه لدى افراد الجيل القديم الذين يميلون عادة الى استنكار التغير ويحرصون على التمسك بالانماط التقليدية .

العـــائلة

يجدر بنا ، لدى دراسة التغيرات في انماط التنظيم العائلي في أهافو ، ان نتأملها في اطار علاقتها ببعض المؤسسات التي تؤثر فيها . فمنطقة أهافو تتمتع

بمغريات اقتصادية تجتذب المهاجرين اليها . وهي، في الاصل، منطقة قليلة السكان وتملك موارد كبيرة من ثروة الكاكاو التي لا تزال بحاجة الى تطوير استغلالها . وعدد سكانها آخذ بالازدياد تدريجياً بسبب النمو السكاني الطبيعي وهجرة الكثيرين اليها من مناطق اخرى في ساحل الذهب . ويميل الشباب الى البقاء في القرى التي نشأوا فيها ، وان كان بعضهم يقصد مناطق المدن بحثاً عن وظائف كتابية او رغبة في مواصلة دراستهم الثانوية العالية ، وذلك بعد اتمامهم السنة الدراسية العاشرة في مدارس القرى . غير ان نسبة الذين ينتقلون الى مناطق المدن صغيرة ، نظراً لان الربح المادي العاجل الذي يجنيه الشباب من العمل بالكاكاو يتغلب على مغريات الاستخدام في المدن . أضف الى ذلك ان العمل في المدن غير مضمون دائماً ، وهذا يحد من الرغبة في الهجرة الى الحواضر والمدن الكبيرة ، كما ان صعوبة ايجاد امكنة في المدارس الثانوية المزدحمة تثني الكثيرين من خريجي المدارس الاعدادية عن تحقيق رغبتهم في مغادرة قراهم .

ويمكن القول ، على وجه الاجمال ، ان الانماط الخاصة بسكنى العائلات لم تتعرض الا لتغير قد يبدو طفيفاً بالنسبة للتغير الذي اصاب الانماط الاخرى . ويميل الشريكان المتزوجان حديثاً الى السكن بجوار والد الزوج ، الا ان هذا الاتجاه لا يمثل نمطاً جديداً . اما التغير الجدير بالملاحظة فهو الاتجاه نحو التخلي عن « نظام السكن الثنائي » وهو النمط التقليدي الشائع الذي بموجبه يسكن الزوجان كل في منزل رئيس عائلته . ودلالة هذا الاتجاه هي ان العلاقة بين الأب وطفله اخذت تكتسب أهمية اكبر مما كانت عليه في مجتمع اعتاد ان يؤكد أهمية العلاقة بين الام وطفلها . ومما يعزز هذه الدلالة النمط المتبع الآن في قسمة الاطفال في حالات الطلاق او انفصال الزوجين ، فالاتجاه الغالب اليوم يميل الى ابقاء الابناء مع آبائهم والبنات مع أمهاتهن . ومهما يكن من أمر ، فانه يصعب استخلاص نتائج قاطعة محددة ، وذلك لان الانماط التقليدية تفسح المجال لاتخاذ ترتيبات متعددة ومختلفة في جميع الحالات .

وهناك اتجاه اوضح مما سبق ، وهو الميل الى التساهل والتسامح تجـــاه أي ترتيب سكني قد يتخذه الزوجان الجديدان حتى وان كان خارجاً عن نطاق العرف والتقاليد . فالاعتبارات الاقتصادية أخذت تطغى على الاهمية النسبية التي يعلقها الاهالي على العلاقة بين الأب واطفاله او الأم واطفالها . والعامل الرئيسي الذي يقرر مكان السكن هو المغريات الاقتصادية النسبية في كل من المنطقتين اللتين تسكن فيها عائلتا الزوجين . وتتجلى اهمية هذا العامل في ان الابن قد يشجع على السكن في منطقة مدن بعيداً عن عائلته اذا كان تحصيله العلمي يؤهله للعمل هناك او اذا شعر ان الانتقال الى المدينة سيعزز مركزه . وعندما تعرض اللجان الاستشارية المنبثقة من ادارتي التربية والمالية بعثات على الطلاب المؤهلين لمتابعة تعليمهم الثانوي العالي ، تراها تصر على ان الطالب غير ملزم بالعودة الى أهافو اذا كانت فرص النجاح في بلدته الاصلية أقل منها في المناطق الاخرى .

وهناك ميل متزايد الى الزواج الخارجي . ويلقى هذا النمط تشجيعاً من الآباء الذين يحرصون على ان يؤمنوا لابنائهم زواجاً يعود عليهم بفوائد اقتصادية . ومما يسهل هذا الأمر ان شباباً كثيرين من المناطق الاخرى يسكنون مؤقتاً في مدن أهافو ليلتحقوا بمدارسها الاعدادية والثانوية ، التي تكون عادة أقل ازدحاماً من مدارس المدن الكبيرة . ولهذا تميل النساء المتزوجات الى تأسيس بيوت جديدة في مدن غير مدنهن الاصلية ، وبخاصة في المدن التي تسكن فيها امهات ازواجهن . ويعتبر التزاوج بين القرى نمطاً قديماً ، غير ان الجديد في الأمر هو ظاهرة انتشاره وتعميمه بحيث اصبح يشمل حـــالات التزاوج بين القرى البعيدة .

وهناك دلائل تشير الى ضعف النمط التقليدي القاضي بنقل الاولاد ، حين يقتربون من سن البلوغ ، الى منازل اخوالهم ، على أنه من العسير تقدير درجة هذا التغير بسبب التباين بين التقليدين : المثالي والواقعي . وعلى اي حال ، فان

هناك ادراكاً متزايداً من جهة الآباء لمسؤوليتهم عن تنشئة ابنائهم وتربيتهم في حياتهم المدرسية ابان مرحلة المراهقة . وهذا يعني ان الأب اصبح مستعداً لتحمل الاعباء الاضافية الناجمة عن اطالة مدة التنشئة وزيادة نفقاتها . أما خال الولد فهو ملزم نظرياً باحتمال عبء تعليمه في سني المراهقة ، ولكنه في الواقع لا يفعل ذلك الا في حالات محدودة ، كأن يعجز الأب او يتخلف عن القيام بالتزاماته التعليمية الجديدة . حتى في هذه الحالة قد يؤثر الخال ان يتجاهل التزاماته التقليدية تجاه ابناء أخته او الا يفي بها كلها ليكون اقدر على القيام بالتزاماته الجديدة تجاه ابنائه .

ويلاحظ ان اعضاء الارساليات التبشيرية والمعلمين الذين تتلمذوا عليهم يحثون الآباء بقوة على القيام بالتزاماتهم تجاه ابنائهم . غير ان الولد يستطيع ان يقيم في منزل خاله في مدينة تتوافر فيها التسهيلات التعليمية ، اذا ما عجز عن تأمين مكان له في المدارس الشديدة الازدحام في مدينته الاصلية . وهكذا نرى ان النمط القديم لم يختف كلياً ، وانما لا يزال يعمل به في بعض الحالات .

ولم تطرأ تغيرات كبيرة على تركيب العائلة الموسّعة ونمط سكنها . والتغير الذي قد يستحق الذكر هو ان بعض العائلات بدأت توفر السكن في رحاب بيوتها للاولاد الذين يضطرون الى الاقامة في المدن لمتابعة دراستهم او للعمال الذين يستخدمون في مزارع ارباب العائلات . بيد ان هؤلاء الاشخاص لا يقيمون الا على أساس مؤقت وبالتالي لا يؤثرون كثيراً في نمط حياة العائلة .

اما التغير الكبير الذي طرأ على النمط التقليدي للوحدة العائلية السكنية فهو اعفاء الاطفال في سن التعليم من العمل في المزارع . وهذا التغير هو نتيجة طبيعية لتولي الاب مسؤولية تعليم اطفاله في المدارس . اضف الى ذلك ان ازدياد الثروة مكن الاهالي من استخدام عمال بالأجرة بدلاً من تشغيل أطفالهم .

وهكذا يمكن القول ان النمط الجديد لم يؤثر في قيمة الانتاج الزراعي ، ولكنه اثر من الناحية المعنوية ، اذ ادى الى تعزيز العلاقات العاطفية بين الاب وابنه واضعافها بين الخـــال وابن اخته ، كما خلق اتجاهاً واضحاً لتغيير نظام الارث لصالح الابناء الذكور .

ومع انه لم يطرأ تغيير علني في النمط التقليدي لنظام الارث المرتبط بخط التسلسل من جهة الأم ، فان الكثيرين من أفراد الاشانتي في أهافو يعبرون عن رغبتهم في جعل الارث ينتقل من الآباء الى الابناء . ويدرك البعض ما قد يخلقه هذا التغيير من صعوبات بالنسبة للعائلات التي تعتمد نظام تعدد الزوجات والتي تضم اعضاء من ابنائها ينتمون الى سلالات مختلفة . والجدير بالذكر ان حوالي ٧٥ في المائة من الوحدات العائلية الصغيرة تقوم على اساس الزواج من امرأة واحدة، ويبدو ان تغيير نظام الارث لصالح خط الذكور لن يخلق لهذه العائلات مشكلات من النوع الذي لا تستطيع التغلب عليه . اما العائلات المتبقية — وتقدر بـ ٢٥ في المائة من مجموع العائلات — فتضم عائلات الشيوخ الموسرين الذين دأبوا على مقاومة مثل هذا التغير الجذري في انماط الارث التقليدية .

ويمكن القول ، على وجه الاجمال ، ان الشباب يؤيدون بقوة مبدأ حصر الارث في خط الذكور ، سواء اكانوا عزاباً ام متزوجين من امرأة واحدة . ويمكن القول ايضاً ان الرجال الذين يقومون بدور الابوة ويتحملون مسؤولياتها يميلون الى تفضيل النمط الاوروبي بسبب ازدياد تعلقهم بابنائهم وبسبب النفقات التي يتكبدونها في سبيـــل تربيتهم التي يعتبرونها بمثابة توظيف لاموالهم . أما الاخوال الذين يتحملون جانباً من مسؤولية تربية ابناء اخواتهم فيؤثرون بقاء النمط القديم . وهكذا نرى ان معظم الشباب والرجال الراشدين يلعبون في آن واحد ادواراً هي في أساسها متعارضة : ادوار الآباء والابناء والأخوال وابناء الاخت . وكان هذا الوضع ، في المجتمع التقليدي ، يخلق توتراً لا يمكن التخلص

منه الا بايجاد نوع من التوازن بين الفئات التي تربطها صلات القرابة من جهة خطي الذكور والاناث . اما في المجتمع الحديث فان المواقف العاطفية المتضاربة تجاه العائلتين او السلالتين اللتين ينتسب اليهما الفرد تتأثر كثيراً تبعاً لازدياد الثروة او ازدياد الطمع بالارث . ويعالج هذا الصراع حالياً بوسائل مختلفة منها المحافظة على النمط التقليدي للارث القائم على تسلسل خط الاناث ، مع الاقرار في الوقت نفسه بضرورة تعزيز الالتزامات والعلاقات العاطفية والاقتصادية المتبادلة بين الاب والابن ، والخوض في مناقشات تكاد لا تنتهي حول مزايا الارث الذي ينتقل من الآباء الى الابناء .

وقد طرأ تغير على النظام الذي تتبعه العائلات في توزيع العمل على الذكور والاناث ، وبخاصة في انتاج الكاكاو الذي يعتبر اهم محصول للتصدير . فالنساء ما زلن ملزمات بالعمـــل في اراضي ازواجهن بقصد انتاج محاصيل غذائية لاستهلاك عائلاتهن المباشرة ، ولكن دورهن في انتاج الكاكاو في امـلاك ازواجهن اصبح ، في معظم الحالات ، محصوراً في عملية انتزاع حبوب الكاكاو من قرناتها ، وهي عملية تعاونية يشترك فيها اعضاء العائلة والاصدقاء . ومع ان الكثيرات من النساء قد يساعدن ازواجهن في العناية باشجار الكاكاو ، فان هذا العمل ، في اغلبية العائلات ، يقوم به الزوج والعمال الذين يستأجرهم خصيصاً لهذا الغرض .

ويلاحظ تغير آخر ، وهو تضاؤل اهمية النمط الذي يكلف بموجبه النساء بانتاج فائض من المحاصيـــل الغذائية بقصد بيعه في الاسواق المحلية او اسواق المدينة . غير ان الانخفاض في انتاج المحاصيل الغذائية الفائضة عن الحاجة العائلية رافقه ازدياد اهتمام النساء بانتاج الكاكاو في الاراضي التي يضعها ازواجهن او اعضاء سلالاتهن تحت تصرفهن . وبما ان النساء ما زلن يحتفظن بحق الاشراف على الدخل الذي يردهن من محصول الكاكاو او من المحاصيل

الغذائية الفائضة عن الحاجة العائلية ، فانهن اكتسبن قسطاً اوفر من الاستقلال الاقتصادي عن ازواجهن وسلالاتهن كما انهن ، في الوقت نفسه ، عززن الوضع الاقتصادي لسلالاتهن وعائلاتهن الموسّعة .

ولا نقصد بما تقدم القول بان النساء اصبحن من طبقة الملاكين الكبار او من طبقة المترفين الذين لا يقومون بأي عمل ، هذا مع العلم بأن بعض ربات العائلات في اهافو يمكن تصنيفهن في هاتين الطبقتين . ففي معظم الحالات لا يزال الدور الاقتصادي الرئيسي للزوجة ينحصر في العمل في ارض زوجها وانتاج محاصيل غذائية لاستهلاك عائلاتها المباشرة والقريبة . بيد انه يمكن القول ، على وجه الاجمال ، انها أصبحت تجني فوائد اقتصادية خـــاصة بها اكثر من السابق . ويرجع هذه التعديل في وضعها الى السياسة الاستعمارية التي شجعت الاهالي على انتاج الكاكاو والى تقبل المجتمع لنشاط انتاجي يسهم فيه جميع اعضاء الفئة الذين تجمعهم اواصر القرابة ويستفيدون من مردوده من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية .

ويجدر بنا ان نلفت نظر القارىء الى ظاهرة عامة في مجتمع أهافو ، وهي ان ازدياد الاستقلال الاقتصادي للزوجة لم يؤد الى زيادة مماثلة في سلطتها داخل عائلتها المباشرة ، اذ ما زالت السلطة العليا تتمركز في الزوج الذي يعتبر رب العــــائلة . ومن العوامل التي تدعم هذه الظاهرة اختلال التوازن بين دوامي الذكور والاناث في المدارس . فالبنات ـ باستثناء الموهوبات والمتفوقات منهن ـ يتركن المدرسة في سن مبكرة ، في حين يواصل الأولاد تعليمهم بقصد الانتفاع بالميزات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يتمتع بها خريجو المعاهد الثانوية والعالية . وثمة عامل آخر يعزز هذه الظاهرة ، وهو ان النشاط السياسي محصور عادة في الرجال ، اذ لا نجد الا حالات قليلة تمكنت فيهـــا النساء من اشغال مراكز عالية ــ او حتى ثانوية ــ في المصالح الحكومية المختلفة .

اما مدى انتشار نظام تعدد الزوجات فيبدو انه لم يتعرض للزيادة او النقصان على الرغم من مقاومة الكنائس والمدارس لهذا النمط . ويقدر عدد العائلات القائمة على تعدد الزوجات في مجتمع الجواسو بـ ٢٥ في المائة من مجموع العائلات ، ويتراوح عدد الزوجات للرجل الواحد في هذه العائلات من زوجتين الى ست زوجات ، هذا مع العلم ان العدد الشائع هو زوجتان او ثلاث زوجات . اما اكثر الناس معارضة لنظام تعدد الزوجات فهم الافراد الذين رفعوا مستوى معيشتهم وتقبلوا الالتزامات الجديدة المتعلقة بتربية اطفالهم. وكثيراً ما تكون مرتبات هؤلاء الافراد غير كافية لسد الحاجات الناشئة عن التزاماتهم الاضافية ، ولذلك تراهم يشعرون بضرورة تحديد النسل واعتماد النظام القائم على وحـــدة الزواج . غير ان هذا الموقف لا يتبناه الا عدد قليل من اصحاب الوظائف الكتابية والمعلمين الذين يقل دخلهم عن دخل الكثيرين من المزارعين ، وذلك على الرغم من تفوقهم على غيرهم في المؤهلات العلمية ومن ارتفاع مستوى معيشتهم واقترابه من مستوى معيشة الاوروبيين . ويمكن القول ان تعدد الزوجات لا يزال نمطاً مرغوباً فيـــه حتى بالنسبة لهذه الفئة القليلة ، وذلك على الرغم من الصعوبات العملية التي تواجه تطبيقه .

ويكاد وضع العائلة الموسعة يكون مماثلاً لوضع العائلة المباشرة . فمع ان العائلة الموسعة تتعرض لحالات مماثلة من التوتر ، فانها لا تزال تحتفظ بتماسكها الاساسي . ولعل افضل طريقة لتوضيح هذه الظاهرة هي الاستشهاد باحدى خصائص نشاطها الاقتصادي . فالانتاج الفردي للكاكاو لا يمكن تحديده بمجرد الرجوع الى دفاتر الايصالات الصادرة عن تجار الكاكاو ، وذلك لان معظم الافراد يقدمون جزءاً من انتاجهم – على اقـل تقدير – عن طريق رؤساء العائـــلات الموسعة . ويمكن القول ان خضوع العائلة المباشرة للعائلة الموسعة وللسلالة لا يزال من اهم خصائص البنيان الاجتماعي لمجتمع الاشانتي في أهافو ،

وان الضغط المتواصل لتوثيق الروابط بـين الآباء والابناء لا يزال غير كاف لكسر طوق الانماط التقليدية التي تعتمد خط التسلسل من جهة الامهات .

واذا قابلنا بين علاقة العائلة ببعض المؤسسات الاجتماعية الاخرى عند مجتمع الاشانتي في أهافو وبين نظيرتها عند مجتمع الاجني في انديني ، تبين لنا وجود بعض المشابه والفوارق في ظاهرة التمثل الثقافي والحضاري . فنحن ، مثلاً ، لا نلاحظ فروقاً كبيرة في الظاهرات والعوامل التالية : الحوافز الاقتصادية التي تحمل الاهالي على البقاء في انديني ، ضعف الرغبة في الهجرة الى بلاد اخرى ، التمسك بالنظم التقليدية الخاصة بالاقامة والسكن بالنسبة لحالات الزواج النظامي ، كثرة الانتقال من القرى الى المدن ، تركيب الوحدة العائلية ، توزيع العمل على الاناث والذكور ، ازدياد الاستقلال الاقتصادي عند النساء ، كثرة حالات تعدد الزوجات ، وخضوع العائلة المباشرة بوجه عام للعائلة الموسعة وللسلالة . غير ان هناك عوامل وظاهرات تتفاوت بين المنطقتين تفاوتاً يستلفت النظر ويستحق الدراسة بمزيد من التفصيل ، ونخص بالذكر من هذه علاقة الوحدات الزواجية غير النظامية بالبنيان العائلي ، ووضع النساء في العائلة ، والتمسك بالعلاقة التقليدية القائمة بين الخال وابن اخته .

وتظل المرأة ، التي ترتبط بزواج غير نظامي ، في بيت امها ، كما يظل اطفالها معها . وينتظر من زوجها ان يعولها ، بيد انه في الواقع يعمل وفق رغباته ، ولا تجد المرأة جهة تلجأ اليها في حالة امتناعه عن اعالتها . ولهذا السبب نجد ان الروابط بين الاب والابن ليست وثيقة جداً ، وان عبء تنشئة الاطفال يقع ، في المقام الاول ، على عاتق الام وعائلتها من جهة خط الاناث ، وهذا بدوره يعزز العلاقة التقليدية بين الخال وابن اخته .

وتخضع المدارس في انديني لادارة الحكومة او لادارة الكنيسة الرومانية

الكاثوليكية . وتبذل الكنيسة جهوداً لتقوية التزامات الأب تجاه ابنائه . ولكن عدد الاطفال الذين يؤمون المدارس في انديني أقل منه في أهافو ، كما ان مدة بقائهم في المدرسة أقصر منهـــا عند اطفال الاشانتي . ولذلك كان اثر مدارس انديني في العلاقة بين الآباء والابناء أقل منه في أهافو ، ولا تزال مدارس انديني عاجزة عن احداث تغيير جوهري في العلاقة القائمة بين الخال وابن اخته ، تلك العلاقة التي تعززها التقاليد ويدعمها النمط الحديث الخاص بالزواج غير النظامي . والواقع ان المجتمع لا يشعر بحاجة الى التغيير ، ولهذا السبب لم تطرأ تعديلات مهمة على المركز الذي يتمتع به الخال ، ولا تزال عادة اقامة الولد مع خاله، ابان فترة المراهقة ، اكثر انتشاراً في انديني منها في أهافو ، اضف الى ذلك ان حصر الارث في خط التسلسل من جهة الأم لا يزال معمولاً به دون ان يثـــار حوله النقاش او الجدل .

وتنطبق الخصائص المذكورة آنفاً على الوحدات الزواجية النظامية مثلما تنطبق على الوحدات الزواجية غير النظامية . والواقع اننا لو استثنينا ازدياد تردد حالات الزواج غير النظامي وازدياد الاستقلال الاقتصادي عند النساء ، لامكننا القول ان بناء العائلة ووظيفتها — من حيث المبدأ على أقل تقدير — لم يتعرضا لأي تغيير يذكر في انديني . غير ان نشوء هاتين الظاهرتين يدل على وجود ميل الى ازدياد الفردية في الحياة العملية ، وهو ميل يتعارض ومظاهر الاستقرار الخارجية للبنيان الاجتماعي في انديني . وبدأ الناس يلمسون اثر الاتجاه نحو الفردية في التنظيم الاساسي للعائلة التقليدية التي ظل اطارها الخارجي قائماً . فضمن هذا الاطار تضاءلت سلطة العائلة كما تضاءلت سلطة رؤساء السلالات ، ولكن ذلك لا يعني ان الانماط القديمة انحلت انحلالاً كلياً .

وهكذا نرى ان عوامل التمثل الثقافي في منطقتي أهافو وانديني قد أثرت ، رغم تفاوتها، في النظام العائلي واحدثت تغييرات متماثلة من حيث الاتجاه والحدة.

وفي احدى الناحيتين التي يلاحظ فيها فرق واضح بين المنطقتين ، نجد ان العلاقة بين الخال وابن اخته ظلت أقوى في انديني منها في أهافو . وقد تضاءلت سلطة رب العائلة في كلتا المنطقتين، هذا مع العلم ان هذه الظاهرة في انديني لم تعد مجرد واقع عملي وانما اصبحت ايضاً مبدأ معترفاً به . اما الناحية الثانية فتتعلق بمبدأ حصر الارث في خط تسلسل الامهات ، ولا يزال هذا المبدأ مطبقاً عملياً في كلتا المنطقتين ، ولكن يبدو ان المشكلات التي يثيرها في انديني أقل منها في أهافو . ومهما يكن من أمر ، فان التنظيم العائلي في انديني يبدو اضعف منه في أهافو ، وذلك على الرغم من ان تمسك المنطقة الاولى بهذين النمطين التقليديين يبدو في الظاهر أقوى منه في المنطقة الثانية .

أثر الهيئات والتكتلات الجديدة في الفئات القائمة على رابطة القرابة

نلاحظ في مجتمع الاشانتي في أهافو ان الفئات القائمة على رابطة القرابة من جهة نسب الأم اخذت تفقد اهميتها باعتبارهـــا هيئات تنظم سلوك الافراد وتضبطه ، كما بدأت تتنازل عن هذه الوظيفة لصالح هيئات وجمعيات طوعية مختلفة . ولا يزال المجتمع يعترف بالسلالات التي ينتمي اليها أقارب يعيشون في منطقة محدودة نسبياً والتي تضم اعضاء اكثر من العائلة الموسعة ، ولا يزال شعور التماسك والتضامن بين اعضاء السلالة الواحدة قوياً كما كان في السابق . وتتضح هذه الظاهرة بوجه خاص في تلك المجالات التي احتفظ فيها الاشانتي بسلطتهم السياسية كانتخاب الزعماء المحليين ومخاتير القرى، والاشراف على ملكية الاراضي، والازمات المتصلة بدورة الحياة كالولادة والوفاة . وسبق ان اشرنا الى ان سلطة فئات القرابة في الاشراف على الشؤون الزواجية والعائلية اخذت تتضاءل تدريجياً، غير ان الضعف الذي اصاب مركز فئات القرابة يتجلى بصورة اوضح في الجوانب الاقتصادية والسياسية والدينية والتربوية . ولا تزال صلة القرابة تعتبر عاملاً مهماً

في تنظيم السلوك، غير ان تكتلات وهيئات اخرى اخذت تظهر تدريجياً وتوسع مجال نفوذها حتى انها اصبحت تشكل خطراً على الوظائف التقليدية لفئات القرابة .

ولا تزال فئات القرابة تتمتع ببعض النفوذ في توزيع البضائع والخدمات وفي الاشراف على الثروة ، غير ان هذا النفوذ اخذ يضعف تدريجياً في المدة الاخيرة ، ومما يدل على ذلك بوضوح السمات الخمس التالية التي تميز الاتجاه الذي يسير فيه اقتصاد الاشانتي في أهافو :

اولاً : الجدل الذي اخذ يثور حول قوانين حصر الارث في خط نسب الأم، وقد سبقت الاشارة الى هذه الظاهرة آنفاً . ولا تزال هذه القوانين سارية المفعول، ولكن الاسباب المسوغة لها اصبحت مثار شك وجدل .

ثانياً : التحول من النظام التقليدي القائم على دفع اتاوات على اساس القرابة والسكن الى النظام القائم على دفع العوائد والضرائب العادية . ومن هذه العوائد والضرائب ما تفرضه الحكومة الوطنية مباشرة، ومنها ما يفرضه المواطنون عن طريق المنظمات الحكومية المحلية على السكن فقط . وليس لاعتبارات القرابة أي أثر في تحديد هذا النوع من الضرائب . وخلاصة القول ان نظام الدفع التقليدي لم يلغ كلياً، ولكن جوانب هامة منه استبدلت بنظام الضرائب العادية الذي لا مجال فيه للاعتبارات الشخصية .

ثالثاً : من سمات الاقتصاد المتغير ازدياد الاعتماد على مديري شركات الكاكاو الاوروبية ، ومؤسسات التسليف ، وعلى التعاونيات التي تتعامل بالكاكاو ، وبالتالي ازدياد الاقبال على هذه الهيئات من اجل الحصول على قروض نقدية . وقد أخذ هذا النمط الجديد يحل محل الاعتماد التقليدي على ذوي القربى من اجل الحصول على معونة اقتصادية .

رابعاً : ازدياد الاقبال على الانضمام الى التعاونيات التي انشئت حديثاً برعاية الحكومة وتشجيعها لشراء الكاكاو ، والانتساب اليها على اساس فردي وليس على اساس العضوية في العائلة الموسعة او السلالة . وباستثناء التنظيمات النقابية التقليدية لاصحاب الحرف ، لم يشتمل النظام الاقتصادي السابق على مثل هذه التكتلات التعاونية التي تستهدف خدمة منتجي الكاكاو لاغراض التصدير ومنتجي المحاصيل الغذائية للاستهلاك المحلي .

خامساً واخيراً : ازدياد التنوع في المشروعات الاقتصادية وتوسيعها لتضم حرفاً غير زراعية كتجارة المفرق وتجارة الجملة وخدمات النقل . وهـــذه الوظائف كلها احترفها افراد على أساس تنافسي دون ان يكون لروابط القرابة نصيب فيها .

وتنحصر سيطرة الحكومة على هذه الجوانب الخمسة في الاشراف على الشؤون المتصلة بجباية الضرائب . وتدل هذه التطورات على الضعف التدريجي للتماسك الاقتصادي بين اعضاء رابطة القرابة وتنذر بامكان حدوث تغيرات أعمق وأوسع في اتجاه المشروعات الفردية والاعتماد على التكتلات التعاونية بدلاً من الفئات القائمة على رابطة القرابة .

ومن الدلائل القوية على ضعف الفئات القائمة على رابطة القرابة ارتفاع شأن الاحزاب السياسية الوطنية وازدياد نفوذها ، وتمثل هذه الاحزاب تكتلات تقوم على اساس المبادىء لا على اساس صلات القرابة . ومن الامثلة على ذلك ان حزب المؤتمر الشعبي ظفر بتأييد الاغلبية في أهافو دون الاستناد الى فكرة التماسك العائلي او السلالي ونجح في اثارة وعي قومي دون الرجوع الى الفئات القائمة على روابط القرابة ، حتى انه يروى عن زعماء الحزب انهم سخروا من

نظام الزعامات السياسية التقليدية الذي تلعب فيه روابط القرابة دوراً حاسماً ، دون ان يعود ذلك بالضرر على نفوذهم ومركزهم السياسي [٢] .

وعلى الصعيد الوطني والاقليمي والحكومي المحلي ، لا يعترض احد على حق المؤسسات والمنظمات الحكومية في الحكم والاشراف على الشؤون العامة . ولا يزال نظام الزعامة الوراثية يجد من يدافع عنه على الرغم من الحملات العنيفة التي يوجهها الكثيرون من النقاد ضده . ومهما يكن من أمر ، فليس ثمة رغبة في العودة الى النظام السياسي الذي يقوم على التجزؤ والذي تسند فيه معظم السلطة الى الفئات القائمة على روابط القرابة . ويزداد الميل الآن الى الاعتماد على اللجان المنتخبة او الافراد الذين يحتلون المراكز الشاغرة اما بالتعيين او بالانتخاب او بفحوص المسابقة التي تقرر اهليتهم او مهارتهم لاشغال المراكز الشاغرة ، ويتزايد عدد اللجان والافراد الذين تعهد اليهم مسؤولية المباشرة بالاعمال الحكومية وادارتها على مختلف المستويات . ولا يعني هذا القول ان التكتلات القائمة على روابط القرابة تهمل كلياً ، فهي لا تزال تعتمد اساساً لاختيار اشخاص لاشغال بعض الوظائف التقليدية ولكنها ، على اي حال ، لا يمكن ان تؤدي الى استبعاد النظر في الاعتبارات التربوية والاقتصادية والمدنية او اعتبارات الكفاية الشخصية .

اما الجانب الديني التقليدي من ثقافة الاشانتي في اهافو ، فقد اصابه ايضاً بعض التغير نتيجة لظهور هيئات تختلف عن الجماعات الدينية التقليدية التي كانت

---

٢ بعد عام ١٩٥٠ اخذ الاشانتي يتخلون عن تأييدهم السياسي والقومي لحزب المؤتمر الشعبي ويدعمون حركة التحرير الوطنية . ومع ان الطابع الاقليمي يغلب على الحركة الجديدة ومع انها لا تخلو من بعض المظاهر العامة للفئات القائمة على روابط القرابة ، فانها أقرب الى التكتل السياسي منها الى رابطة القرابة . ونصرتها لطبقة المزارعين الساخطين على اوضاعهم الاقتصادية والاقليات السياسية لا تقل عن دعمها الظاهري لفكرة اشراك الزعماء المحليين في الحكم .

تتأثر بروابط القرابة . وهناك فروع مختلفة من الكنيسة المسيحية ينتسب اليها نحو ٥٠ في المائة من السكان بشكل او آخر، غير ان هذه كلها لم تنجح في القضاء على اشراف فئات القرابة على سلوك الافراد واتجاهاتهم، ولكنها نجحت في اثارة الشكوك حول بعض الجوانب المتصلة بالاجراءات الدينية التي تدعم التنظيم القائم على القرابة ، وكذلك حول فاعلية بعض الطقوس التقليدية التي يقصد بها تعزيز رابطة القرابة . ويجري الانتساب الى عضوية الكنيسة وادارة شؤونها دون الرجوع الى اعتبارات القرابة ، كما ان الاشتراك في الكنيسة ييسر للفرد سبل الارتقاء الاجتماعي في اهافو . وتتخطى هذه الظاهرة ابعاد الحواجز التي تقيمها روابط القرابة ، حتى ان بعض الافراد المسيحيين من نسل العبيد قد يستحقون، في نظر الكنيسة ، ان تقام لهم جنازات باحتفالات مهيبة او ان يعاملوا بذات الاكرام الذي يعامل به عادة سليل الملوك .

بيد ان اهم تغير أصاب المؤسسات الاجتماعية واسهم في اضعاف الفئات القائمة على روابط القرابة هو التغير الذي حدث في حقل التربية والتعليم . كان التعليم في السابق وظيفة تتولاها العائلة والسلالة ، اما الآن فقد اصبح في اغلبية الحالات وظيفة تتولاها الحكومة او الكنائس . وقد نجح نظام التعليم الاوروبي الحديث في احداث تغييرات هامة في عملية اندماج الافراد بالثقافة الوطنية ، حتى انه خلق طبقة من الافراد المتعلمين الذين يجهرون بانتقاداتهم للسلطة التي تمارسها المؤسسات العائلية والزعامات التقليدية وكذلك للسلطة التي تمارسها المؤسسات القائمة على انماط اوروبية حديثة . هذا وان ازدياد الاقبال على التعليم لا يدع مجالاً للشك في ان المدارس تحظى بتأييد مختلف افراد المجتمع ، سواء اكانوا من الجيل الجديد الذي يجني اكبر فائدة مباشرة منها ، ام من الجيل القديم الذي قد يبدو له ان انتشار التعليم قد يؤثر في وضعه الراهن . وخلاصة القول ان التعليم اصبح يعتبر قيماً في ذاته ، ولا سيما بالنسبة للذكور .

ويعلق الباحثون أهمية كبيرة على نتائج هذا التطور بالنسبة لنظام اجتماعي

كان في السابق يتجه الى الاعتماد على روابط القرابة . ويعمل التعليم النظامي الحديث في جو تميزت فيه عملية التمثل الثقافي ، ابان الحكم الاستعماري ، بالاتجاه الى تقويض دعائم الانماط التقليدية القائمة على روابط القرابة ، وباتاحة الفرص للافراد لتحقيق المزيد من المكاسب المادية عن طريق انتاج المحاصيل التجارية . هذه العوامل كلها تضافرت وساعدت على ظهور معايير جديدة للتمايز الطبقي وعلى نشوء انماط جديدة للتعامل الاجتماعي .

وكان المجتمع ، قبل بدء الاحتكاك بالاوروبيين ، ينقسم الى ابناء الخاصة من نسل السلالات الملكية وابناء العوام . وهذا التقسيم لا يزال موجوداً في اهافو ، ولكنه عرضة لنقد شديد توجهه اليه كلتا الطبقتين ، وبخاصة اولئك الافراد الذين لا يملكون الا امكانات ضئيلة لاحراز نفوذ اقتصادي او سياسي حقيقي . وقد طرأت تغيرات على مواقف الافراد من كلتا الطبقتين ، بحيث اصبحت الثروة والثقافة تعتبران ، الى جانب روابط القرابة ، من المعايير التي تعين الطبقة الاجتماعية . ويمكن القول انه لم يظهر بعد بديل مكافىء تماماً لشرف النسب — اي العضوية في سلالة ملكية أو في فئة من ابناء الخاصة — كما ان الحواجز الاجتماعية التي تفصل بين الطبقتين لم تختف بعد كلياً . غير أنه يمكن للافراد الطموحين ان يشقوا طريقهم الى السلطة والشهرة عن طريق التعليم او الثروة وأن يتفوقوا على غيرهم ، وربما حتى على الافراد الذين ينحدرون من اصل ملكي . ويرشح الرجل المتعلم لمنصب الزعامة قبل اولئك الذين يتفوقون عليه في شرف النسب ، ويحظى ترشيحه بتأييد العوام الذين يملكون اغلبية الاصوات ويستطيعون بالتالي ترجيح الكفة لصالح المرشح الذي يميلون اليه . اما الزعيم الذي تنقصه المؤهلات العلمية والمادية ، فيضطر الى زيادة اعتماده على الذين تتوافر فيهم هذه المؤهلات ، ويؤثر هذا الاعتماد بدوره في نفوذه السياسي والسلالي ويجعله في وضع حرج .

وكان من جراء السياسة الاستعمارية الفرنسية التي طبقت على مجتمع الاجني

في اندينني – ومن مظاهرها النقص النسبي في عدد المدارس – ان حدث تغيير في تنظيم الفئات القائمة على روابط القرابة مماثل في اتجاهه للتغيير الذي اصاب مجتمع الاشانتي وان كان أقل حدة منه في طبيعته . ولا نعني بهذا القول ان فئات القرابة في اندينني أقوى منها في أهافو ، اذ ان العوامل المشتركة التي لعبت دورها في عملية التمثل الثقافي أدت الى نتائج مماثلة في كلتا المنطقتين . بيد انه يمكن القول ان التكتلات والهيئات التي نشأت لتتولى بعض الوظائف التي كانت فئات القرابة تقوم بها قبل ضعفها ، لم تنتشر في اندينني على نطاق واسع مماثل للذي شهدناه في أهافو .

وثمة مجالان في ميدان المؤسسات الاجتماعية في اندينني تعرضا لتغير اوسع مدى مما شهدنا في أهافو . فاما الاول فهو تضاؤل نفوذ فئات القرابة في الشؤون الزواجية على النحو الذي تقدم ذكره . واما الثاني فهو مجال المؤسسات الدينية . ففي اندينني حلت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية محل البنيان الديني التقليدي وأثرت فيه على نطاق اوسع كثيراً من أثر الكنائس المسيحية المختلفة في أهافو . وتعود هذه الظاهرة في اندينني ، في المقام الاول ، للحظر السابق الذي فرضته الحكومة الاستعمارية على ممارسة الطقوس الدينية التي كانت سائدة قبل بدء الاحتكاك بالاوروبيين ، وذلك تمشياً مع سياستها الرامية الى تشجيع استيعاب الثقافة الفرنسية في البلاد . امـــا في أهافو ، فان البريطانيين ، عملاً بسياستهم الرامية الى تطبيق نظام « الحكم غير المباشر » ، فـــلم يحرموا الشعائر الدينية التقليدية ، ولذلك ظلت هذه تمارس في أهافو على نطاق اوسع منه في اندينني .

اما في الجوانب الاقتصادية من الثقافة ، فـــلم تنشأ في اندينني تكتلات او مؤسسات اقتصادية مماثلة لتلك التي تطورت في أهافو . صحيح ان اشراف فئات القرابة على سلوك الافراد في هذه المجالات قد ضعف في اندينني مثلما ضعف في أهافو ، غير انه لم تقم في اندينني منظمات تحل محلها باستثناء المنظمات التي

تعمل في نطاق الاجهزة الحكومية الاستعمارية . وكما هي الحال في أهافو ، حل نظام الضرائب الحكومية جزئياً محل الاتاوات التقليدية . بيد انه لا توجد في انديني ضرائب يفرضها الاهالي على انفسهم ، نظراً لان الاجني لا يسهمون في الحكم المحلي على المستوى نفسه الذي يتمتع به الاشانتي في أهافو . ويلاحظ ان الاعتماد على الاقارب في مجالات التسليف أقوى في اندينى منه في أهافو ، ففي اندينى لم تظهر بعد طبقة من الدائنين المحترفين . اما مجال التنوع في المشروعات الاقتصادية خارج نطاق المحاصيل التجارية فمحدود نسبياً، وهناك اعتماد كلي على الشركات الاوروبية في المعاملات المتصلة بانتاج المحاصيل التجارية، وعلى الشركات والفئات العنصرية من غير الاجني في المجالات الخاصة بتصريف البضائع للاستهلاك المحلي . ولم تتطور في اندينى جمعيات على غرار الجمعيـــات التعاونية للمنتجين في أهافو .

وفي ميدان السياسة القومية، يتميز الاجني في أهافو بضعف وعيهم القومي، هذا مع العلم ان هناك افراداً يخرجون عن القاعدة العامة . وليس ثمة تجاوب كبير مع التكتلات السياسية القومية التي تنشط في مناطق المدن في ساحل العاج والتي تؤثر ، بصورة غير مباشرة ، في جميع مناطق البلاد [٣] . وبدلاً من الاهتمام بالشؤون السياسية ، يظهر الاجني ميلاً شديداً – يكاد يكون فطرياً – الى التمسك بالمظاهر الرمزية للسلطة السياسية القائمة على روابط القرابة على نحو يذكرهم بالوضع الذي كان موجوداً قبل بدء الاحتكاك بالاوروبيين ، وذلك على الرغم من ان السلطة السياسية الحقيقية للوظائف التقليدية قد اصبحت محدودة جداً .

---

٣ هناك شواهد تدل على ازدياد الاهتمام بالنشاط السياسي الوطني بعد عام ١٩٥٠ ، ولكن في الفترة التي أجري فيهـا هذا البحث لم توجد شواهد كثيرة تقيم الدليل على اسهام الاجني اسهاماً ايجابياً وفعالاً في الحركات السياسية الوطنية .

وتقبل الاجني المدارس ، باعتبارها مؤسسات تربوية ، على المستوى الذي وفره الاوروبيون لهم ، غـير أن موقفهم منها يتصف ، نسبياً ، بشيء من اللامبالاة . ولا تزال التربية تعتمد كثيراً على النمط التقليدي للتعليم الذي يوفره أعضاء العائلات والفئات القائمة على روابط القرابة . وليس ثمة شواهد كثيرة تدل على نشوء معايير جديدة للتصنيف الطبقي ، فالعضوية في فئات القرابة لا تزال ، رغم الضعف الذي اصابها ، تحتل مكان الصدارة في تحديد انماط السلوك الاجتماعي .

وهكذا نرى ان الاوضاع المتباينة المتصلة بعملية التمثل الثقافي قد أدت الى نشوء بعض الفوارق في درجة التغير الثقافي بين منطقتي اهافو وانديني ، وبخاصة فيما يتعلق بظهور هيئات وتكتلات جديدة وحلولها محل فئات القرابة في تنظيم السلوك الاجتماعي . فهناك ظاهرتان ثقافيتان سجلت فيهما انديني تغيراً اكبر من أهافو وهما : ضعف اشراف فئات القرابة على الشؤون الزواجية ، وشدة الاقبال على الانماط الدينية المسيحية . امـا في بعض الانماط الاقتصادية والتربوية والسياسية ، والانماط المتعلقة بالتصنيف الطبقي ، فقد كان التغير في انديني اقل وضوحاً منه في اهافو . وفي كلتا الحالتين ترتبط الفوارق بتباين السياستين الاستعماريتين وطرق تطبيقهما في المنطقتين .

الخلاصة

انصب معظم اهتمامنا ، في هذا البحث ، على الشواهد الدالة على التغير في المؤسسات الاجتماعية ، وقد يحجب هذا التشديد الشواهد الدالة على ظاهرات الاستقرار . وليس ثمة اي دليل يسوغ لنا ان نعتبر الاشانتي في اهافو والاجني في انديني من المجتمعات التي تعرض تنظيمها للانحلال بسبب التغـير . فدلائل الانحـلال الاجتماعي — كحالات الانحراف والجرائم واعمال الشغب والتمرد والامراض النفسية والبطالة والفقر والهجرة وانخفاض عدد السكان — لا تبدو

اليوم اكثر مما كانت عليه قبل بدء الاحتكاك بالاوروبيين . لا شك في ان هناك قلقاً يسود المنطقتين، وبخاصة في المجالات التي تصطدم فيها المؤسسات الاجتماعية بالمؤسسات السياسية او الحالات التي ينتقـــل فيها مركز السلطة من العائلات والفئات القائمة على روابط القرابة الى هيئات ومؤسسات اخرى ، غير ان هذا القلق يجب ألا يحجب عن انظارنا الحقيقة الاساسية التالية ، وهي ان التغيرات تقع بصورة تدريجية ومنتظمة. والواقع ان الانطباع العام الذي يكونه المرء عن هذين المجتمعين هو ان لديها استعداداً لتقبل انماط ومؤسسات اجتماعية جديدة وقدرة على تكييفها على الاوضاع المتغيرة ، سواء أفرضت هذه الانماط والمؤسسات عليها من جهات خارج نطاق ثقافتها ام انبثقت من الداخل استجابة لتغيرات اخرى . ولا ننكر ان مقاومة بعض الافراد والفئات للتغير اشد من مقاومة الاغلبية وان هناك افراداً يظهرون استعداداً لتقبل التغير اكثر من غيرهم ، كما اننا لا ننكر ان التغير يكون في بعض جوانب الثقافة اسرع منه في البعض الآخر وان الانماط ، في الجانب الواحد او ضمن المؤسسة الواحدة، تتغير بسرعة متفاوتة . غير انه يمكن القول ، على وجه الاجمال ، ان عملية تمثل الثقافات الاجنبية ، لم يرافقها انحلال في التنظيم الاجتماعي في منطقتي أهافو وانديني .

ومن الواضح ان تفاوت التغير الذي اصاب المؤسسات الاجتماعية نشأ من ان الشعبين تأثرا باحتكاكهما بالثقافة الاوروبية وعاشا في ظل ظروف متشابهة او متماثلة في معظم الحالات ، ولكنهما متباينة في حالة واحدة وهي السياسة الاستعمارية . وسبق ان اوضحنا ان الادارة الاستعمارية البريطانية لجأت الى تطبيق نظام الحكم غير المباشر وانها شجعت الاهالي في اهافو على الاسهام في الحكم المحلي على نطاق أبعد مدى واوسع انتشاراً مما شهدنا في انديني ، وانها وفرت اسباب التعليم النظامي لمدة اطول ولعدد اكبر من الاطفال . ويمكن القول ، على وجه الاجمال ، ان هذا النظام احدث تغيراً اسرع واكبر من التغير

الذي احدثه النظام الفرنسي، وهو نظام اعتمد سياسة ترمي الى استيعاب المنطقة ثقافياً عن طريق الحكم المباشر ولكنه ، في الوقت نفسه ، لم يتوسع في برنامج التعليم النظامي كماً وكيفاً على النحو الذي رأينا في أهافو . وكان من نتائج هذا التباين في السياستين ، على ما يبدو ، ان شهدت أهافو تطوراً اسرع في قدرة المجتمع على التعبير عن نفسه وفق اتجاهات ثقافية جديدة تبناها المجتمع، وكذلك في قدرته على التحكم مباشرة في صوغ مستقبله الثقافي .

11

الوضع الاقتصادي المتغير للنساء عند الافكبو ايبو

فوبي ف. أوتنبرج

لعبت نساء الايبو دوراً فريداً في تاريخ الادارة البريطانية في نيجيرية، وكان ذلك حين شكلن قوة بشرية جارفة سيظل المؤرخون يذكرونها على مر العصور. فما بين ليلة وضحاها انقلبت نساء الايبو من قرويات كان يبدو عليهن أنهن مسالمات ومتعلقات ببيوتهن الى جمهور غوغائي ساخط. حدث ذلك في شهر كانون الاول (ديسمبر) من عام ١٩٢٩ عندما هاجم آلاف من النساء السلطات الادارية، في حين وقف رجالهن مكتوفي الايدي، فاستقطب هذا الحادث اهتماماً مفاجئاً بالشعوب الناطقة بلغة الايبو، وهي شعوب لم يكن يعرف عنها الا القليل. اما العوامل التي أدت الى هذا الانفجار[١] فهي القلق الذي ساور النساء حول وضعهن

---

١ هناك معلومات اوفى عن هذه الاضطرابات في المصادر التالية :

Nigeria, « Aba Commission of Enquiry : Minutes of Evidence » (Lagos : Government Printer, 1930) ; « Report of the Commission of Enquiry Appointed To Inquire into the Disturbances in the Calabar and Owerri Provinces, December, 1929 » (Sessional Paper of the Nigerian Legislative Council, No. 28 Lagos : Government Printer, 1930) ; Margery Perham, « Native Administration in Nigeria » (London : Oxford University Press, 1937), pp. 206-20.

الاقتصادي الذي تأثر بالكساد العالمي وكان في نظرهن معرضاً لتهديدات اخرى، وعدد من المظالم الاخرى غير الاقتصادية . وأما الشرارة التي عجلت في وقوع الانفجار فهي انتشار شائعة لا اساس لها من الصحة مفادها ان نية الحكومة كانت متجهة الى فرض ضرائب على نساء الايبو . ومع ان السلطات نجحت في اعادة الامن بسرعة وفي القضاء على الاضطرابات التي عرفت فيما بعد باضطرابات «أبا» او بشغب النساء، فان الادارة ادركت ان سياسة الحكم غير المباشر — وهي السياسة التي طبقتها الحكومة الاستعمارية على منطقة الايبو بعد ثبوت نجاحها في نيجيرية الشمالية — لم تكن ملائمة لمجتمع الايبو . وكان من جراء هذه الاضطرابات ان بادرت الحكومة الى ادخال برامج مختلفة تستهدف دراسة ثقافة الايبو .

تعيش الشعوب الناطقة بلغة الايبو، التي تضم ما يربو على خمسة ملايين نسمة ، في جماعات منفصلة تنتشر في جزء كبير من جنوب شرق نيجيرية حيث تتمتع كل منها بحكم سياسي ذاتي . وتملك هذه الشعوب تنظيماً سياسياً من النوع الذي لا تتسلسل فيه الوظائف على شكل هرمي ، وكانت توصف احياناً بانها « متطرفة» في قيمتها الديمقراطية [٢] . وتتكلم الجماعات التي تتألف منهـا شعوب الايبو لهجات مختلفة ، كما تتباين كثيراً في بعض سماتها الثقافية . ومع ان الايبو يلتقون في الكثير من الخصائص اللغوية والسمات الثقافية ، فانهم لم يبدأوا الا مؤخراً بالنظر الى انفسهم كما لو كانوا شعباً واحداً .

ويشكل الافكبو جماعة قروية تقطن منطقة مساحتها ٦٤ ميلاً مربعاً على

---

٢ Daryll Forde and G. I. Jones, « The Ibo and Ibibio — speaking Peoples of Southeastern Nigeria » (Ethnographic Survey of Africa, Western Africa, Part III, London: International African Institute, 1950, p. 24).

الضفة الغربية من نهر كروس، على بعد ٩٠ ميلاً شمال ساحل المحيط الاطلسي . وتتألف منطقة الافكبو من ٢٣ قرية تجمعها حكومة واحدة ويربط بينها عدد كبير من الصلات الاجتماعية والاقتصادية والشعائرية . اما مجموع سكان هذه المنطقة فهو ٢٦,٣٠٥ نسمة [٣] يعيشون في قرى يتراوح عدد سكان الواحدة منها بين ١٢٥ و ٣٠٠٠ نسمة .

ويصنف فورد وجونز [٤] الافكبو ضمن الجماعات التي تنتمي الى قبائل الايبو الشرقية او قبائل الايبو الضاربة في منطقة نهر كروس . ويلتقي مجتمع الافكبو مع مجتمعات الايبو الجنوبية والغربية في الكثير من الخصائص الثقافية ، ولكنه يتميز عن اغلبية شعب الايبو في سمات معينة نخص بالذكر منها نظام التسلسل المزدوج ، ونمط الوحدات السكنية القروية المتماسكة ، وتطور نظام لتصنيف الناس بحسب فئات العمر ، ونشوء جمعيات قروية للرجال . وثمة بعض المشابه الثقافية بين الافكبو وشعب الباكو المجاور الذي لا ينتمي الى الايبو والذي يقطن منطقة تقع في الجهة الشرقية من نهر كروس .

اقتصاد الافكبو

يقوم نظام الافكبو الاقتصادي على المحاصيل الزراعية المعاشية ، غير انه يشمل ايضاً نظاماً حسن التطور للمبادلة الداخلية وبعض عناصر الاقتصاد القائم

---

٣ Nigeria, Census Superintendent, « Population Census of the Eastern Region of Nigeria », Bulletin No. 4 : Ogoja Province (Lagos : Government Statistician, 1953), p. 25.

٤ Forde and Jones, « The Ibo », p. 51.

على المبادلة الخارجية [٥] . وهناك شبكة من الاسواق المحلية التي تلتئم في ايام متعاقبة من الاسبوع على مسافات متفاوتة، ولكن قريبة من منطقة الافكبو . وتشكل هذه الشبكة جزءاً من نظام اوسع من الاسواق المحلية التي تنتشر في مناطق من بلاد الايبو ترتبط بالافكبو بوشائج الصداقة التقليدية [٦] وبعلاقات تجارية حديثة . وكانت تجارة الاسواق المحلية ، قبل الاحتلال البريطاني ، اقل اهمية عند الافكبو منها عند قبائل الايبو الاخرى الضاربة في المناطق الواقعة على طول الطرق الكبرى لتجارة الرقيق .

ومن المحاصيـــل الزراعية الرئيسية منتوجات النباتات الجذرية ، وأهمها منتوجات اليام . وتعتبر منتوجات الكاسافا من المحاصيل الثانوية التي يعتمد عليها خلال الموسم الذي لا تتوافر فيه منتوجات اليام . وتتمتع الزراعة باحـــترام المجتمع ، وهي مهنة يحترفها الرجال والنساء على السواء . اما صيد الاسماك فيشكل مصدراً هاماً للدخل عند رجال بعض القرى الواقعة على ضفة نهر كروس . وتمثل الصناعة القائمة على منتوجات النخيل نشاطاً ثانوي الاهمية اذا ما قورن بنظيره لدى الكثير من مجتمعات الايبو في الجهات الجنوبية والغربية .

ويشترك الرجال والنساء في التجارة المحلية في أسواق أفكبو والاسواق

---

٥ هذا هو النمط الاساسي للاقتصاد الموجود في معظم المناطق الريفية في نيجيرية الجنوبية ، وذلك بحسب الوصف الذي اورده فورد . وتعني المبادلة الداخلية هنا تبـــادل البضائع والخدمات داخـــل نيجيرية ، اما المبادلة الخارجية فتعني التبادل بين نيجيرية والبلدان الاخرى . أنظر :

Daryll Forde and Richenda Scott, « Native Economies of Nigeria » (London: Faber and Faber, 1946), p. 32.

٦ لا يسمح الحكام الشيوخ في افكبو لشعبهم بالاتجار في سوق قبيلة امامري بسبب العداوة التقليدية القائمة بين القبيلتين .

المجاورة لها . فالرجال يبيعون اليام واللحوم والسمك الطازج والسمك المجفف وانواعاً مختلفة من البضائع الاوروبية المستوردة . اما النساء فيبعن الفائض من المحاصيل الزراعية ، وأوعية من صنعهن الخاص ، والسمك المجفف ، والدجاج والبيض ، والملـــح والارز ، والاطعمة المطبوخة ، واحياناً بضائع اوروبية كالصابون والكاز . وينفرد الرجال بالسفر الى مناطق بعيدة للاتجار بمنتوجات الافكبو من الآنية والاسماك واليام وبالبضائع الاوروبية التي يشترونهـــا من الموانىء ومن المدن الاخرى في نيجيرية الشرقية . ولا يشجع المجتمع النساء على التعامل بهذا النوع من التجارة، وقد حاول عدد قليل من النساء تعاطي التجارة البعيدة ، ولكنهن اضطررن الى التخلي عنها بعد أمد قصير . ويبدو ان هذا الامر يرتبط بافتقار النساء الى رؤوس الاموال الكبيرة اللازمة للتعامل بالتجارة الخارجية ، والقيود التي تفرضها مسؤولياتهن العائلية الاقتصادية على تنقلهن ، والاشراف الذي يمارسه رجال الافكبو عليهن .

ويجري توزيع العمل على اساس الجنس ، وقلّما يعمل الرجال والنساء معاً . وليس ثمة مجالات كثيرة يتخصص فيها الفرد على اساس التفرغ الكامل . ولم تتطور بعد تكتلات او نقابات حرفية نظامية ، وان كانت هنالك فئة من العرافين والاطباء البلديين ينتمي اليها افراد من الجنسين . واذا استثنينا الآنية التي تصنعها النساء ، أمكننا القول ان الاشغال اليدوية الوطنية محدودة . وفي ميدان الانتاج الزراعي، لا يعتني الرجال الا بزراعة اليام، وهو المحصول الرئيسي المهم في نظر مجتمع الافكبو . ويقـــترن اليام بأنواع مختلفة من الاجراءات الخارقة للطبيعة ، فهو رمز الخصب الانساني ويمثل الثروة في الشعائر التقليدية . وتعتني النساء بزراعة الكاسافا والتارو * والذرة وبعض المحاصيل الثانوية كالقرع وجوز الارض واليقطين والفول .

---

* نبات له جذور تشبه البطاطا او القلقاس .

ويتقاسم الزوجان مسؤولية اعالة البيت ، فالزوج ينتظر منه ان يؤمن كمية من اليام تكفي لسد حاجات زوجته وأطفاله خلال الموسم الذي يكثر فيه هذا المحصول ، اي من شهر ايلول (سبتمبر) حتى كانون الثاني (يناير) او شباط (فبراير) ، وان يزود زوجتـــه ايضاً باللحوم والاسماك في مواسم الاعيـاد والاحتفالات . اما الزوجة فيفترض فيها ان تؤمن حاجة العائلة من محاصيل الجذور الغذائية في المدة الواقعة بين شباط (فبراير) وايلول (سبتمبر) تقريباً ، وان توفر حاجتها من الملح وزيت النخيل والفلفل وبعض الخضروات طيلة مدة السنة . وفي العائلات التي تتعدد فيها الزوجات يجري توزيـع العمل على اساس الوحدات الفرعية التي تتكون منها العائلة الفرعية ، اي ان التعاون بين زوجات الرجل الواحد يكون محدوداً جداً . ويعتني كل من الزوجين بمزروعاته على حدة ، وبالاضافة الى ذلك فان كلاً منهما يملك المحاصيل التي ينتجها . وللزوجة الحق في ان تحتفظ بالارباح التي تجنيها من انتاجها الخاص ونشاطها التجاري ، وذلك بعد اسهامها في اعالة زوجها واطفالها. ويعتبر هذا الحق ذا اهمية اساسية بالنسبة للوضع الاقتصادي العام للنساء . ومع ان الافكبو يقولون ان الزوج قد يطالب زوجته ان تعطيه الارباح التي تجنيها من تجارتها في الاسواق المحلية ، فان ذلك قلما يحدث في الواقع .

ان سياسة الفصل بين الجنسين من الناحية الاقتصادية نمط افريقي شائع تطبقه معظم مجتمعات الايبو، ويبدو انه يطبق بوجه خاص على مجتمع الافكبو حيث يتمتع الرجال بسيطرة كبيرة على النساء . ومن العوامل التي تعزز تفوق الرجال الطبيعي على النساء اشراف الرجال على الاراضي وعلى الشؤون المرتبطة بالقوى الخارقة للطبيعة ، والنفوذ الذي تتمتع به جمعيات الرجال في القرى التي

تقر بأن احد اهدافها هو ابقاء النساء خاضعات لسيطرة الرجال [7] . ومع ان نساء الافكبو يتمتعن اليوم بحرية التنقل وباستقلال اقتصادي اكثر مما كن يتمتعن به قبل الاحتلال البريطاني ، فان القيود التي يفرضها عليهن ازواجهن لا تزال اكثر من القيود المفروضة على النساء في الكثير من مجتمعات الايبو الاخرى .

الوضع الاقتصادي لنساء الافكبو

يقوم النمط الغالب لنشاط النساء الاقتصادي في افكبو على الزراعة وصنع الآنية وزيارة الاسواق لبيع وشراء بعض المنتوجات ، وبخاصة الفائض من الآنية والمحاصيل الزراعية . وتوزع الايام الاربعة في اسبوع الايبو بالتناوب بين العمل في المزارع والاتجار في الاسواق ، وتكاد كل نساء الافكبو يمارسن كلا النشاطين : الزراعة من جهة ، والبيع والشراء في الاسواق من جهة اخرى . وثمة تباين كبير في مدى كل من العمل الزراعي والنشاط التجاري في الاسواق . فكلاهما يعتمد على مساحة الارض المتوافرة للمرأة ، وعلى عوامل فردية كالقوة الجسمية والمهارة الزراعية والتجارية والطموح الشخصي وعدد الولادات [8] .

---

٧ هناك شبه بين هذه الجمعيات ، التي يلزم جميع رجال الافكبو بالانتساب اليها ، وبين الجمعيات التي وصفها « ميك » عند حديثه عن مجتمعات « نسوكا » . اما الجمعيات السرية فلا تعتبر من الخصائص العامة للايبو . أنظر :

C. K. Meek, « Law and Authority in a Nigerian Tribe » (London: Oxford University Press, 1937), pp. 66-79.

٨ اذا كان للامهات اطفال صغار ، فانهن لا يشتركن بالاعمال الزراعية والتجارية . وفي هذه الحالة يقوم الازواج والاقارب والضرائر بسد حاجاتهن الاقتصادية .

وتحصل المرأة على حقها في استغلال الاراضي الزراعية عن طريق زوجها[٩]، نظراً لانها تنتج محاصيلها على اطراف الارض التي يستغلها زوجها في زراعة اليام او بين الروابي القائمة في الارض . وتزرع الكاسافا اما في اراض منفصلة تعد خصيصاً لها ، او مكان اليام بعد حصاده . اما مساحة الارض الزراعية التي يسمح للمرأة باستغلالها في موسم معين ، فيتوقف على وضع زوجها بالنسبة لفئات ملاكي الاراضي التي يرتبط بها ، وعلى قدرته الشخصية على اخذ زمام المبادرة عند التعامل مع هذه الفئات . وبامكان المرأة ان تستغل مساحة اكبر مما خصص لها زوجها اذا كانت تملك من المال ما يكفي لاستئجار ارض اضافية . ويستأجر بعض الازواج اراضي اضافية لاستغلالها في زراعة الكاسافا التي تعنى بها زوجاتهم ، الا انهم غير ملزمين بفعل ذلك .

ومن غير المألوف ان يعطي الرجل زوجته مالاً لتباشر اعمالها التجارية ، ولذا فان المرأة تستهل نشاطها التجاري عادة معتمدة على النزر اليسير من فائض منتوجاتها الزراعية ، وربما ايضاً على الاوعية والقدور التي صنعتها . وهي لا تستطيع تجميع رأس مال يكفي لشراء البضائع بالجملة وبيعها بالمفرق الا بعد مدة طويلة من العمل الدائب والادخار المستمر . ولا نجد في مجتمع الايبو نساء يتعاملن بالتجارة على نطـــاق واسع ، كما هي الحال في بعض مجتمعات الايبو الاخرى . ويمكن القول ، على وجه الاجمال ، ان المرأة لا تستطيع ان تتوسع في اعمالها التجارية الا اذا كانت من اللواتي تقدم بهن العمر ، وتحررن من معظم الواجبات المتعلقة برعاية الاطفال ، وكان لديهن الوقت الكافي لتجميع الثروة اللازمة لتعاطي التجارة على نطاق واسع . حتى اذا توافرت هذه الشروط كلها، فان التوسع في نشاط المرأة التجاري يظل محدوداً نسبياً . ومهما يكن من امر ، فان نساء الافكبو يعلقن اهمية كبيرة على نشاطهن التجاري في الاسواق .

---

٩ بما ان الفتيات يتزوجن في سن الخامسة عشرة تقريباً ، فان النساء غير المتزوجات لا يكن الا من المطلقات والارامل اللواتي يزودهن اقاربهن باراض زراعية .

فهو يمثل وسيلة لتحقيق الاستقلال الاقتصادي وربما الثراء ايضاً ، وكلاهما مهم جداً في نظر الايبو . اضف الى ذلك ان النساء يرحبن بيوم السوق ، فهو في نظرهن نوع من الاستجمام يتحررن فيه من عناء وضجر العمل الرتيب في المزارع والمنازل .

ويبدو ان نساء الافكبو لا يتفرغن كلياً للاعمال التجارية ، الا ان النساء المقتدرات والطموحات قد يجنين ارباحاً اضافية بالاستفادة من فروق الاسعار داخل شبكة الاسواق المحلية . وهناك سوق مركزية تخدم جميع قرى الافكبو والمنطقة المحيطة بها ، وعدة اسواق صغيرة تلتئم في ايام مختلفة من الاسبوع . وعلاوة على ذلك هناك ست اسواق مركزية او اكثر من مجموعات القرى المجاورة ضمن دائرة يبعد محيطها عن افكبو مسافة تتراوح بين ١٠ و ١٥ ميلاً . وفي بعض الاسواق البعيدة يكون سعر انواع معينة من المنتوجات ، كاليام والكاسافا والارز ، اقل منه في افكبو حيث تنزع الاسعار الى الارتفاع قليلاً بسبب وجود رئاسة حكومة المنطقة في افكبو . وثمة منتوجات معينة لا يمكن الحصول عليها الا في مكان واحد ، ومن الطبيعي ان تباع هذه باسعار اعلى في الامكنة الاخرى . ومن الامثلة على هذه المنتوجات نوع من الطباشير يستعمل لوضع علامات على الاجسام ولا يوجد الا في منطقة ادّا المجاورة . ففي سوق افكبو المركزية ، التي تبعد عن ادّا مسافة ستة اميال يقطعها المسافر بين الادغال ، تباع هذه الطباشير بالمفرق بسعر يبلغ ثلاثة اضعاف سعر الجملة في سوق ادّا ، وفي اكبوها التي تبعد ستة اميال عن افكبو من الجهة الاخرى ، تباع باربعة اضعاف سعر الجملة . وهناك نوع من البذور يستعمل في تكثيف الحساء ، ومن الممكن شراؤه في ادّا وبيعه في اكبوها بربح لا يقل عن مائة في المائة .

وتقوم نساء الافكبو بتصنيع بعض الاشياء التي ينتجنها في المزارع او

يشترينها من السوق ، وذلك بقصد بيعها باسعار اعلى . وتتضمن هذه العملية اعداد الاطعمة ، وبخـــاصة وجبة الكاسافا (gari) ، وتحميص وتمليح الفول السوداني الذي تنتجه النساء في مزارعهن او تشتريه بالجملة من الاسواق ، وغربلة وتنقية الارز الذي يشترى بالجملة من المناطق التي يكثر فيها ويباع بعد تصنيعه محلياً بسعر اعلى ، وأخيراً تحويل لفائف التبغ الطويلة الى مسحوق او سعوط . وفي جميع هذه الحالات لا تتحقق الفائدة الا بعد جهد كبير ، اذ تضطر المرأة الى حمل البضائع مسافة طويلة او الى تصنيع المواد المراد بيعها ، او الى كلتا العمليتين معاً .

ومن وسائل الربح الاخرى شراء الحاجيات بالجملة وبيعها بالمفرق . فهناك مواد تشترى بالكيس كفلفل تشيلي وبذور القرع وسمك الاستكوزا المجفف والايايا (Iyaya) — وهو نوع من السمك الصغير المجفف الذي يستعمل في اعداد الحساء — ثم يعاد بيعها على اساس سعة علبة سجائر انجليزية التي تعتبر من وحدات الكيل القياسية في بعض اسواق نيجيرية ، او على اساس ملء غطاء علبة السجائر كما هي الحال في مادة الايايا . ويتطلب هذا النوع من التجارة نفقات اولية كبيرة نسبياً ، ولذلك لا تتعاطاه الا النساء اللواتي يملكن من الموارد ما يكفي لشراء المواد المطلوبة بكميات كبيرة . ففي عام ١٩٥٢ ، مثلاً ، كان التجار من الرجال يستوردون اكياساً من سمك الاستكوزا المجفف من كلبار ويبيعون الكيس الواحد بمبلغ يتراوح بين ٣ و ٤ جنيهات استرلينية ، وكان الكيس يعاد بيعه بالمفرق في سوق افكبو المركزي بضعفي سعر الجملة تقريباً . وقد تحصل النساء اللواتي يتعاطين هذا النوع من التجارة على مساعدة من ازواجهن او اقاربهن الذكور الذين يحترفون التجارة ، او قد تشترك عدة نساء في شراء كيس واحد ثم يقتسمن محتوياته .

وكما هي الحال في الزراعة ، يتوقف مـــدى نجاح المرأة التاجرة على قوتها

الجسمية وطموحها الشخصي . وهذان العاملان ضروريان للنجاح نظراً لان الوسيلة الوحيدة للتنقل بين افكبو ومعظم الاسواق المجاورة هي السير على الاقدام، ولان البضائع تنقل في شكل احمال توضع على الرأس . وقد تعود معظم اهالي افكبو المشي مسافات تبلغ في مجموعها خمسة عشر ميلا او اكثر في اليوم الواحد ، الا ان بلادهم جبلية وتضم مناطق صخرية وعرة المسالك ، ولا سيا المنطقة الممتدة بين افكبو واكبوها حيث يبدو مجال التجارة والربح اوسع منه في المناطق الاخرى . وهكذا نرى ان فرص اقتناء الثروة متاحة للكثيرين ، غير ان احراز النجاح في هذا الميدان يتطلب جهداً وعناء كبيرين .

وثمة عوامل اخرى يتوقف عليها نجاح المرأة او اخفاقها في اعمالها التجارية كنوع السلعة التي تختارها والاسواق التي تمارس فيها نشاطها . فمع ان اسعار البضائع المختلفة معروفة ، على وجه الاجمال ، في الاسواق القريبة من افكبو ، فان التاجرة النبيهة تستطيع ان تستفيد من التباين الموسمي للاسعار . فخلال موسم الجفاف، مثلا ، يقل البرتقال فيباع في افكبو بسعر يبلغ ضعفي ونصف ضعف سعره في ادا . ومن العوامل الاخرى للنجاح براعة التاجرة في البيع وعلاقاتها الشخصية مع الآخرين . فالسلعة الواحدة قد يبيعها تجار كثيرون في آن واحد في سوق واحد وبالسعر نفسه [١٠] غير ان هناك اعتبارات هامة قد تجعل المشتري يفضل بائعاً على آخر كصلات القرابة والصداقة والجوار او شعور الانتماء الى جمعية او هيئة واحدة .

---

١٠ لا يوجد نظام خاص لتحديد الاسعار في افكبو ، غير ان البائعين والمشترين يعرفون اسعار معظم السلع ويتقيدون بها على وجه الاجمال . وحين يزداد الطلب او تقل الكميات المعروضة من سلعة معينة – كما يحدث عادة في مواسم الاعياد – فان البائعين قد يتفقون بصورة غير رسمية على حد أدنى لسعر سلعة معينة ، غير انه لا تتخذ أي اجراءات ضد التاجر الذي يبيع بسعر أقل من السعر المتفق عليه .

ويبدو ان الافكبو ، بخلاف المجتمعات الافريقية الغربية الاخرى ، لا يملكون نظاماً متطوراً لحفظ المنتوجات الغذائية بقصد بيعها في المواسم التي تشح فيها في الاسواق . ولا شك في ان النساء التاجرات يدركن فوائد هذا النظام، ولكنهن يؤثرن الكسب السريع ويشددن على اهمية تشغيل رأس المال في دورة مستمرة من البيع والشراء . وخلال موسم « المجاعة » – من الوقت الذي يستنفد فيه محصول الموسم السابق من اليام حتى موعد حصاد المحصول الجديد (اي من منتصف ايار (مايو) حتى ايلول (سبتمبر) تقريباً) [١١] – يباع الارز بسعر يزيد ٥٠ في المائة عن سعره في الموسم الذي تكثر فيه الكميات المعروضة من اليـــام . ولكن لم تلجأ اي من النساء التاجرات اللواتي جرت مقابلتهن الى شراء[١٢] الارز في موسم انخفاض سعره وحفظه بقصد بيعه في الموسم الذي يرتفع فيه سعره .

وعـــلى كل حال ، فان بعض نساء الافكبو يبعن وجبات جاهزة من الكاسافا في اكبوها و ابا اوميجي حيث السعر اعـــلى منه في افكبو ابان فترة « المجاعة » [١٣] . وقد روت احدى النساء انها اعتادت ان تذهب الى ابا اوميجي في كل يوم سوق خلال هذه الفترة لانها ، كما قالت ، كانت « تشكو العوز وتضطر الى كسب المال عن طريق بيع هذه المادة الغذائية » . غير ان البيانات المدونة عن النشاط التجاري الذي قامت به ٧٣ امرأة في اسواق افكبو تشير الى ان

---

١١ قبل ادخال الكاسافا وبعض المحصولات الثانوية الاخرى كانت الازمة الناجمة عن نقص المواد الغذائية تشتد كثيراً في هذه الفترة .

١٢ يجدر بالذكر هنا ان الافكبو لا يزرعون الارز ، ولكنهم يشترونه من التجار في منطقة أكبوها ويبيعونه ثانية في الاسواق المحلية .

١٣ لا يعني الاتجار بالكاسافا خزن هذا المحصول الغذائي من موسم الحصاد حتى موسم الشح ، اذ يمكن ان تترك الكاسافا في الارض حتى موعد الحاجة اليها، كما يمكن حصدها في أي موسم .

سبع نساء فقط كن يبعن وجبة الكاسافا في هذه الاسواق بانتظام خلال موسم « المجاعة » ، في حين كانت احدى وعشرون امرأة تبيعها في الاسواق نفسها خلال موسم الجفاف فقط ، اي خلال الفترة التي تتوافر فيها كميات كافية من اليام . ومع ان هـــذا الترتيب قد يبدو في ظاهره غير اقتصادي ، فان هناك اسباباً عديدة تبرر العمل به . اولاً ، ان موسم ارتفاع الاسعار بالنسبة للمواد الغذائية الرئيسية هو ايضاً الموسم الذي تبلغ فيه الاعمال الزراعية ذروة نشاطها. فتنظيف المزارع من الاعشاب الضارة ضروري في فترات متكررة، وعلى المرأة ان تقوم بهذا العمل في مزارع اليام الخاصة بزوجها وان تعتني ، في الوقت نفسه، بمزروعاتها الخاصة بها ، اضف الى ذلك انها تضطر الى السير ستة او سبعة اميال لتصل الى المزرعة وان تقطع المسافة نفسها في طريق عودتها الى القرية . ومن الواضح ان هذه المشاغل الكثيرة تمنع المرأة من الاشتراك في تجارة الاسواق اشتراكاً فعالاً . وثانياً ، تهطل الامطار بغزارة في هذا الموسم فتجعل الطريق الممتدة وسط الادغال بين افكبو واكبوها صعبة العبور ، وقد تؤدي غزارة الامطار الى ارتفاع منسوب نهر « أسو » عند اكبوها فيصبح اجتيازه متعذراً . واخيراً ، فان حركة السيارات الشاحنة من المناطق الشمالية والغربية الى كل من اكبوها وابا اوميجي يضمن وجود سوق لوجبة الكاسافا وغيرها من الاطعمة الجاهزة طيلة ايام السنة .

وتشكل صناعة القدور والآنية الخزفية النشاط الرئيسي الثالث في الحياة الاقتصادية لنساء الافكبو ، هذا مع العلم ان هذه الحرفة لا تمارسها الا جماعات متفرقة من شعب الايبو . ولا تتعلم نساء الافكبو كيفية صناعة الآنية الخزفية الا بعد الزواج ، وهكذا نلاحظ ان معظم النساء المتزوجات يخصصن وقتاً طويلاً لهذا النشاط خلال موسم الجفاف ، اي حين تصبح واجباتهن الزراعية خفيفة نسبياً . اما الدافع لاحتراف هذا العمل فيكاد يكون اقتصادياً في جميع الحالات . وذات يوم طرح السؤال التالي على امرأة عجوز : « لمـــاذا تصنعين

الآنية ؟ » فأجابت : « افعل ذلك خشية ان اموت من الجوع » . واجابت اخرى عن السؤال نفسه بقولها : « الجوع يرغمني على انتهاج هذا السبيل » . وعلى كل حال ، فان هناك نساء شابات لا يحترفن صناعة الآنية الخزفية . اما الاسباب التي يذكرنها لتبرير ذلـــك فتختلف من حالة لاخرى ، واهم هذه الاسباب هي : الاقامة بعيداً عن افكبو في الفترة التي ينتظر فيها من المرأة ان تعكف على تعلم هذه الحرفة ، او الاخفاق في المحاولات المبذولة لتعلم الاساليب الفنية المتصلة بصناعة الآنية الخزفية ، او الشعور بان الوان النشاط الاخرى اكثر فائدة من هذه الصناعة .

وتحتفظ النساء باوان قليلة لاستعمالهن المنزلي ، اما الاواني الاخرى فيبعن اجودها بالجملة لتجار يأتون من مناطق بعيدة ، ويقوم هؤلاء بدورهم باعادة بيعها في كلبار والمدن الاخرى الواقعة على نهر كروس . اما الاواني التي تبلغ ذات المستوى في مصنعيتها فيبعنها بالمفرق في الاسواق المجاورة . ويجري تصريف معظم الاواني عادة في الاماكن التي لا تصنع فيها الآنية كسوق افكبو المركزي واسواق ادّا واكبوها . ويقوم بعض النساء ببيع اوانيها حال الانتهـــاء من من صنعها ، في حين يؤثر البعض الآخر الاحتفاظ بعدد منها جانباً وادخاره كرأس مال احتياطي يلجأ اليه في حالات الطوارىء . وتراقب الاسعار في افكبو والاسواق المجاورة بصورة غير رسمية بتطبيق قاعدة قديمة تعتمدها جماعة من نساء القرية المتقدمات في السن . وبموجب هذه القاعدة تحدد هذه الجماعة عدد وحجم القدور التي يمكن للمرأة ان تنقلها للسوق المحلية في اليوم الواحد . وقد وضعت هذه القاعدة في الاصل للحيلولة دون انخفاض الاسعار ، ولا تزال تراعي بدقة حتى يومنا هذا ، اذ باستطاعة النساء المتقدمات في العمر ان يشرفن على تنفيذها عن طريق الغرامات التي يفرضنها على المخالفات .

وثمـــة مصدر آخر للدخل وهو العمل بالاجرة . وفيما يلي بعض الامثلة على الاعمال التي تقوم بها النساء مقابل أجور معينة : حمل بضائع للتجار بين الاسواق

المحلية من جهة ونهر كروس من جهة اخرى ، وحمل مواد البناء ، وتمليس الطين على جدران المنازل بتكليف من المتعهدين [14] ، وخياطة وترقيع الملابس على آلة الخياطة [15] ، والقبالة . وبما ان المرأة لا تصبح قابلة وعرافة الا بعد اجتيازها خطوات معقدة من الالهام الخارق ، فان عدد النساء اللواتي يحترفن هذه المهنة قليل نسبياً . وتعتبر المكافأة المعنوية المتصلة بهذه المهنة اهم من الاجر المادي الذي تكسبه المرأة منها ، هذا مع العلم ان القابلة قد تملك مالاً اكثر من معظم النساء الاخريات في افكبو .

ويمارس رجال كثيرون ألواناً من النشاط الذي يعتبر مجزياً من الناحيتين الاقتصادية والمعنوية ، كالاعمال المتصلة بالجنازات الثانية التي تقام على شرف الآباء المتوفين والاشتراك في عضوية جمعيات الالقاب ، غير ان هذه الاعمال اقـــل رواجاً في اوساط النساء منها في اوساط الرجال . ومما يعزز أهمية الالقاب والجنازات المكررة الاجراءات الاجتماعية والدينية المتصلة بها . ومع ان القيم التقليدية لهذه الانواع من النشاط قد تعرضت للتغير في بعض الحالات نتيجة الاحتكاك بالاوروبيين، فان المبادىء التي يقوم عليها النشاط الاقتصادي المرتبط بالاعتبارات الاجتماعية والمعنوية لم تتعرض في افكبو الا لتغييرات محدودة .

ننتقل الآن الى الفئة القليلة من النساء اللواتي تعلمن في المدرسة او اضطررن

---

١٤ كان بناء المنازل في الماضي يقوم على أساس العمل التعاوني الطوعي ، اما اليوم فان الكثيرين يكلفون متعهدين ببناء منازل شبيهة بالنمط الاوروبي . وقد استخدم عدد كبير من نساء الافكبو على أساس العمل بالاجرة في مشاريع المباني المدرسية وكذلك في المشاريع التي تقوم بها الارساليات التبشيرية .

١٥ بما ان آلة الخياطة لا تزال تعتبر من الكماليات النادرة نسبياً، فان عدد النساء اللواتي يمارسن هذا العمل قليل .

الى السكن في المدن النيجيرية الكبيرة التي يعمل فيها ازواجهن . وهنا نلاحظ ان ألوان النشاط التي تمارسها هذه الفئة من النساء اقرب الى الانماط الاوروبية منها الى تقاليد الافكبو . وقد جمعت معلومات من ١١ امرأة جرى اختيارهن بطريقة عشوائية من ٢٠ امرأة انهين دراستهن الابتدائية الكاملة ونلن شهادة الصف السادس الابتدائي [١٦] قبل مطلع عام ١٩٥٣ [١٧] . وتبين من الاستفتاء انه يمكن تصنيف الاحدى عشرة امرأة كما يلي: واحدة عزباء انهت دراستها الثانوية في العام الدراسي المنصرم ، واثنتان عزباوان كانتا لا تزالان في المدرسة ، وست نساء متزوجات ، وواحدة أرملة ، وواحدة مطلقة لم تتزوج ثانية . أما النساء العشرون فمعظمهن كن يقضين قسماً من السنة — على اقل تقدير — بعيداً عن افكبو ، اما في المدارس او في المدن التي كان يعمل فيها ازواجهن . وكانت اثنتان منهن تمارسان التعليم ، وثالثة سبق ان مارسته قبل الزواج ، ورابعة كانت تعتزم احتراف التعليم بعد انهاء المدرسة الثانوية ، وخامسة تخرجت منذ عهد قريب من معهد لتدريب الممرضات في لندن وكانت على وشك الالتحاق بدورة لتعليم القبالة في المدينة نفسها ، في حين انهت اختها في افكبو دراستها الثانوية وكانت تنتظر موعد التحاقها بمدرسة التمريض في نيجيرية . وكانت اربع نساء يعملن خياطات لملابس النساء ، واثنتان تشغلان مركزين آخرين ، وواحدة مراقبة لقاعة المطالعة التابعة للسلطة المحلية في مقر الحكومة في افكبو .

---

١٦ تضم هذه المجموعة امرأة لم تتم الا الصف الرابع الابتدائي . وقد رأينا ادخالها ضمن المجموعة نظراً لانها كانت على جانب كبير من الثقافة ، كما انها كانت تتمتع بخبرة واسعة اكتسبتها من اسفارها الكثيرة . أضف الى ذلك انها وسعت معرفتها وخبرتها بجهودها ودراساتها الخاصة ، فاصبح مستوى تحصيلها أعلى بكثير من الصف الذي أنهته في المدرسة .

١٧ بلغ عدد أناث الافكبو من سن ١٥ فما فوق ٨٢١١ ، وذلك بموجب احصاء ١٩٥٣ ، ويلاحظ ان هذا العدد يشكل نسبة صغيرة نسبيـاً من مجموع نساء الافكبو . انظر المرجع التالي :

Population Census of the Eastern Region of Nigeria, p. 25.

وباستثناء اثنتين لم تشتغل اي منهن في الزراعة . وكانت اثنتان تزاولان التجارة في الاسواق او في منزليهما الا انهما لم تتعاملا الا بالاطعمة المطبوخة والبضائع الاوروبية . ولم تحترف اي من هذه المجموعة من النساء صناعة الآنية الخزفية . اما النساء الثلاث المتبقيات فلم يمارسن اي عمل منتظم .

وحتى عام ١٩٤٠ كان الناس في افكبو يقاومون فكرة تعلم البنات [١٨] . ولذا فان معظم النساء اللواتي أشرنا اليهن في الفقرة السابقة هن بنات رجال كانوا يعملون في مدن مختلفة في نيجيرية . ومع ان الاحدى عشرة امرأة اللواتي استجبن للاستفتاء ينتمين الى افكبو ، فان اربعاً منهن فقط عشن مدة طويلة في وطنهن الاصلي ، ومنهن نساء لم يقصدن افكبو الا على سبيل الزيارة العابرة .

وليس ثمة اختلاط كبير بين المتعلمات وغير المتعلمات من نساء افكبو . وسبب ذلك ان هناك تبايناً كبيراً في المسلك الاقتصادي لكل من الفئتين، حتى ان فئة المتعلمات تكاد تعتبر « غريبة » بالنسبة للحياة الاجتماعية والنظم الدينية السائدة في المنطقة . وغني عن البيان ان معظم النساء اللواتي التحقن بالمدارس لم يتلقين تدريباً على الزراعة المكثفة ولا على صناعة الآنية الخزفية [١٩] . وعلاوة على ذلك فان العوامل المتصلة بالمنزلة الاجتماعية والاعتبارات العملية تلعب دورها في تقرير فرص النشاط الاقتصادي المتاحة للنساء المتعلمات . فالمرأة المتعلمة ، مثلاً، ترفض صنع الآنية الخزفية على اعتبار ان هذه الحرفة تمثل اهداراً لجهودهن

---

١٨ لم يتوسع نشاط الارساليات التبشيرية وأثرها في افكبو الا في المدة الاخيرة ، وذلك بخلاف ما كان عليه الوضع في مقاطعتي أويري وأونتيشا حيث مضى على تأسيس مدارس الذكور والاناث حوالي نصف قرن . ويمكن القول ، على وجه الاجمال ، ان الارساليات التبشيرية كانت رائدة في ميدان تعليم البنات في نيجيرية الشرقية .

١٩ تتطلب كل من الحرفتين حمل الاثقال مسافات بعيدة ، وهو عمل جسمي شاق لم تتدرب عليه النساء المتعلمات .

وتتعارض ومتطلبات مركزهن الاجتماعي [20] . وهي تنتقد كذلك ميل كل من الرجال والنساء الى اتخاذ الالقاب . وتعتبره مغامرة مالية غير مجزية ، وتؤثر ان تنفق مالها على تعليم اطفالها وتعليم اعضاء آخرين من العائلة . وتتميز المرأة المتعلمة عن معظم النساء الاخريات في افكبو بانها ترتدي ازياء اوروبية وتتبنى نمطاً اوروبياً في حياتها المنزلية . وهكذا نرى انه لا يوجد تفاهم او تجاوب عاطفي قوي بين المتعلمات وغير المتعلمات في افكبو .

وتبين من المقابلات التي اجريت مع المتعلمات من نساء افكبو ، ان ازواجهن كانوا جميعاً على مستوى مماثل من التحصيل العلمي . ويذكر بعض الكتاب ان بعض رجال الايبو يفضلون الزواج من نساء غير متعلمات ، غير ان هذا القول لا ينطبق على الرجال المتعلمين، فقد ذكر لنا ان المتعلمين يفضلون كثيراً الاقتران بنساء متعلمات، ومن اسباب ذلك ان الزوجات غير المتعلمات يسببن لهم احراجاً كبيراً في الحياة الاجتماعية نظراً لانهن لا يعرفن كيف يحتفين بضيوف ازواجهن بالطريقة الاوروبية [21] .

التغير في الوضع الاقتصادي لنساء الافكبو

كانت المرأة ، قبل تأسيس المقر الحكومي البريطاني في افكبو في عـــام

---

٢٠ قـــالت امرأة في سياق حديثها عن صنع الآنية : « يحترمني شعب الافكبو بوصفي امرأة مثقفة ومتعلمة . واذا مـــا مارست صناعة الآنية ، فان المجتمع سيصنفني في فئة العاملات والتاجرات » .

٢١ في حالة تعدد الزوجات تشترك الزوجة المتعلمة – ان وجدت – مع زوجها في الاحتفاء بالضيوف الاوروبيين او الضيوف الافريقيين المثقفين. اما الزوجات غير المتعلمات فلا يظهرن في ابهاء الاستقبال . ولم يبلغ عن أية حالة كان فيها الزوج مقترناً باكثر من زوجة واحدة متعلمة .

١٩٠٢ ، تعتمد اعتماداً كلياً على زوجها في تأمين معيشتها وسلامتها . فلم يكن باستطاعتها الذهاب الى المزارع او الاسواق بدون حرس مسلح ، لان الغارات التي كانت تشن لخطف الرقيق والاشتباكات الحربية بين المجموعات القروية المختلفة جعلت السفر خارج القرية محفوفاً بأشد المخاطر . وكان اليام – وهو المحصول الرئيسي الذي ينتجه الرجال – يشكل عنصراً غذائياً اهم مما هو عليه الآن، وكان الاقتصاد يقوم على توفير تشكيلة بسيطة من المواد المعيشية الرئيسية التي لم يتوفر منها الا فائض قليل جداً . وعلى الرغم من وجود الاسواق المحلية، فان نطاق النشاط التجاري كان محدوداً ومحصوراً في مجموعة صغيرة من القرى الصديقة التي كانت تقام فيها مثل هذه الاسواق .

ولم يسمح الرجل لزوجته بان تتاجر في الاسواق خـــلال السنوات الخمس الاولى بعد الزواج . وبعد السماح لها بممارسة هذا النشاط كانت في بادىء الامر تبيع البضائع لحساب زوجها الذي كان يحتفظ لنفسه بجميع الارباح ويتكفل ، مقابل ذلك ، بتأمين كسائها وغذائها ، وكانت تمضي بضع سنوات قبل ان يسمح لها بتعاطي التجارة لحسابها الخاص . ومن العوامل التي كانت تحد من نشاط النساء التجاري في العهد السابق للاحتكاك بالاوروبيين اقتصار تجارتهن على التعامل بفائض المحصولات الزراعية وافتقارهن الى عملة صغيرة سهلة التداول من النوع الذي يصلح لاجراء المبادلات التجارية . وكانت تجارة النساء تعتمد ، في المقام الاول ، على مقايضة [٢٢] الفائض من محصول الخضروات ، ولذا كان من العسير على المرأة ان تجمع ثروة خاصة بها نظراً لان الاشياء التي كانت تعود بها من الاسواق كانت معرضة للتلف ولا يمكن خزنها بقصد بيعها في مواسم ارتفاع الاسعار .

---

٢٢ يبدو ان اصداف وودعات مانيلا لم تقم قط مقام العملة في افكبو ولو انها كانت تستعمل احياناً كحلية شخصية . اما العملة التقليدية فكانت عبارة عن قضبان من النحاس الاصفر كانت اكبر وأثقل من ان تصلح للاستعمال في تجارة النساء .

وبعد الاحتلال البريطاني طرأت على اقتصاد الافكبو عدة تغيرات نوجزها في النقاط التالية : زيادة ملحوظة في حركات الانتقال الجغرافي نتيجة لانقطاع تجارة الرقيق وتوقف الحروب الاهلية ، وازدياد موارد الثروة وبالتالي ارتفاع مستوى المعيشة ، واخيراً ازدياد الاستقلال الاقتصادي للنساء . ومما لا ريب فيه ان تحريم تجارة الرقيق قد حرم بعض الرجال من مصدر هام للدخل وأثر تأثيراً سلبياً في اوضاعهم الاقتصادية ، غير انه من جهة اخرى اتاح مزيداً من الحرية في العمل والتنقل فوسع مجال النشاط الاقتصادي للرجال والنساء على السواء . وقد تطورت مصادر جديدة للدخل بالنسبة للرجال نتيجة للتوسع في التجارة وصيد الاسماك الذي عقب تطهير منطقة نهر كروس من سيطرة القبائل المعادية وتأسيس مقر الحكومة في افكبو .

اما بالنسبة للنساء فان اهم مصدر جديد للدخل كان الكاسافا التي نقلت لاول مرة الى افكبو من احدى قبائل الايبو المجاورة [٢٣] ابان الفترة التي تم فيها للبريطانيين احتلال البلاد . ويعتبر الافكبو الكاسافا محصولاً تختص به النساء، ويعتقدون ان تعامل الرجال به ينال من كرامتهم ومنزلتهم الاجتماعية . ويرتبط هذا الموقف بالظواهر الخارقة التي تتصل بزراعة اليام واستهلاكه والقيمة المعنوية التقليدية التي يتمتع بها هذا المحصول في نظر الاهلين ، وتفضيله على سائر انواع الطعام الاخرى [٢٤] . هذا وان اقبال النساء على الكاسافا لم يؤد فحسب الى تخفيف وطأة المجاعة في الفترة السابقة لموسم حصاد اليام، بل احدث ايضاً تغييرات جذرية عميقة في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية بين الازواج وزوجاتهم . ففي العهود السابقة لبدء الاحتكاك بالاوروبيين كانت المرأة تعاني

---

٢٣ يقول الافكبو ان الكاسافا انتقلت الى الايبو لأول مرة عن طريق قبائل اليوروبا في نيجيرية الغربية .

٢٤ يدرك الافكبو ان اليام يتفوق على الكاسافا في قيمته الغذائية .

ضيقاً شديداً اذا ما توقف زوجها عن تأمين ما تحتاج اليه من طعام . اما اليوم فانها تستطيع ان تقوم بأود نفسها دون مساعدة زوجها . ولعل ابلغ دليل على هذه الظاهرة الجديدة الكلمات التالية التي تفوهت بها امرأة عجوز من اهالي افنكبو :

« ان المرأة ، في ايامنا هذه ، لا تتأثر كثيراً اذا ما تخلف زوجها عن تأمين ما تحتاج اليه من طعام ، فهي تستطيع الذهاب الى المزرعة والحصول على الكاسافا . واذا كان لديها مال كاف ، فانها تشتري او تستأجر ارضاً وتزرع فيها الكاسافا ، وبعد انقضاء سنة تستطيع ان تعد وجبات الكاسافا وتبيعها في الاسواق وتكسب مالاً خاصاً بها . ومن ثم تستطيع ان تقول : ما شأني وشأن زوجي ؟ فلدي من مالي الخاص ما يكفي ليقوم بأودي ! »

ومهما قيل حول صحة الانطباع الذي خلفه القائلون بان النساء تحررن من خضوعهن السابق لازواجهن واعتمادهن الاقتصادي عليهم ، فمما لا مرية فيه ان التطورات التي حدثت في الاعوام الخمسين الاخيرة قد أدت الى تحسن حقيقي ملموس في مستوى المعيشة بالنسبة لجميع فئات الافكبو . ويعود هذا التحسن الى عوامل كثيرة نخص بالذكر منها القضاء نهائياً على فترات المجاعة ، وارتفاع مستوى التغذية ، وادخال الملابس على نطاق واسع ، واقامة مبان كبيرة شبيهة بنمط المباني الاوروبية ، واستعمال الاثاث المصنوع من الاخشاب ، وازدياد عدد الاطفال الملتحقين بالمدارس .

ومع ان النساء والرجال كانوا ولا يزالون يعلقون اهمية كبيرة على الثروة ويعتبرونها سبيلاً يؤدي الى الامتياز الشخصي ، فان السنوات الاخيرة شهدت ظهور تباين بين الجنسين في مطامحها الشخصية . فالرجال ، مثلاً ، يرغبون في بلوغ مستوى عال من الاستهلاك والاحتفاظ به ، ويتضح ذلك من ميلهم الى ارتداء الملابس الاوروبية واقتناء الاثاث الخشبي وتبني بعض العادات الاوروبية

في الاكل والتدخين ، ولكنهم في الوقت نفسه لا يزالون يعتبرون احراز الالقاب اضمن وسيلة من وسائل التوظيف [٢٥] . اما النساء فيوافقن في حالات كثيرة على ان اكتساب الالقاب يمثل افضل وسيلة لتوظيف الاموال ، الا ان عدداً منهن ، سواء أكن متعلمات او غير متعلمات ، يمنحن الاولوية لرفع مستوى المعيشة ، وتأمين الكساء والغذاء المناسبين ، وتوفير التعليم لاطفالهن ، هذا مع العلم ان الخدمات التعليمية كانت ، قبل فرض ضريبة المعارف في عام ١٩٥٣ ، تتطلب دفع رسوم مدرسية وشراء ازياء خاصة . ومما يقيم الدليل على ظهور هذا الاتجاه نقصان عدد ألقاب النساء منذ منتصف عام ١٩٤٠ وخلال الفترة التي نشطت فيها الاعمال التجارية . وتروي النساء ان المرأة كانت في السابق تقتر على نفسها في الغذاء وتكتفي بما يسد الرمق وتواصل استعمال ملابسها حتى تتحول الى ما يشبه الاسمال البالية الممزقة – كانت تفعل كل ذلك لا لشيء الا لتوفر اكبر مبلغ ممكن من المال لتدفعه رسماً يؤمن لها الانتساب الى احدى جمعيات الالقاب ويظهرها بمظهر المرأة الموسرة التي تحتل مكاناً مرموقاً في المجتمع .

ولعل العبارة التالية التي قالتها احدى نساء الافكبو تصور الموقف الحالي للكثير من زميلاتها : « ان اكتساب الالقاب أمر مستحب ، ولكن يجب الا يكون ذلك على حساب نظافة المرء وهندامه ، اذ لا شيء أسوأ من ان يتخذ المرء ألقاباً لا لزوم لها ويحرم في الوقت نفسه من الغذاء الجيد في بيته » . ويلاحظ ان النساء المتعلمات لا يحبذن كثيراً عادة تجميع الالقاب ، فقد قالت احداهن : « ليس للالقاب اية فائدة ، اذ قد يموت المرء بعد شهر من ظفره باللقب ، وبذلك يضيع كل شيء » . وتشير هذه العبارة الى قصة واقعية عن

---

٢٥ عندما ينضم شخص الى احدى جمعيات الالقاب ، يدفع رسماً يجري توزيعه على الاعضاء الآخرين . واذا قدر له ان يعيش طويلاً بعد اكتساب اللقب، فان نصيبه من رسوم الاعضاء الجدد قد يزيد على الرسم الذي دفعه حين انتسب الى الجمعية .

رجل توفي بعد مرور شهر من ظفره بارفع ألقاب الرجال مقابل دفع مبلغ ٢٠٠ جنيه استرليني . وكان من جراء هذا الحادث ان اصبح اولاده الملتحقون بالمدارس في حالة عوز شديد . ولا يخفى ان اثر مثل هذه الحوادث في نفوس النساء اقوى منه في نفوس الرجال .

ولا يزال اهتمام الرجال بالالقاب قوياً كما كان في العهود السابقة . وهناك ألقاب معينة تقترن بجمعية الرجال في القرية، وهذه الزامية بالنسبة لجميع رجال الافكبو . ولما كان جميع الرجال يشتركون في نشاط جمعية القرية بغض النظر عن مدى ثقافتهم وتعليمهم ، فان المجتمع يقر تقلد الالقاب باعتباره نشاطاً اقتصادياً ووسيلة لتعزيز الروابط بين رجال الافكبو وبين ثقافتهم التقليدية . ولا ننكر انه ظهر رجال أثاروا شكوكاً حول قيم المجتمع واهدافه، غير ان هناك عوامل ثقافية قوية تضغط على مثل هؤلاء الرجال وتحملهم على الانسجام مع مواقف المجتمع وتقاليده . اما بالنسبة للنساء فليس ثمة قوة مماثلة تربط بين الثقافة التقليدية وحياتهن المعاصرة .

وهناك عدة فروق اساسية بين ألقاب الرجال وألقاب النساء . فبينما ألقاب الرجال تزيد على عشرين وتتراوح بين ألقاب رخيصة يكتسبها المرء في صباه وبين اخرى باهظة النفقات لا تمنح الا في سن الرشد ، نرى ان ألقاب النساء لا تزيد على لقبين تحصل عليها المرأة عادة في سن متأخرة من حياتها بعد ان تتكبد نفقات كبيرة . وتعتبر ألقاب الرجال — في المراحل الاولى على اقل تقدير — ضرورة لا غنى عنها . امـــا ألقاب النساء فتعتبر دائماً ضرباً من الكماليات . وبما ان ثقافة النساء كانت أضعف استيعاباً لفكرة الالقاب من ثقافة الرجال ، فانهن كنّ اكثر استعداداً لاعطاء الالقاب تأويلات جديدة او حتى الاستعاضة عنها بأشكال اخرى من الانفاق يعتبرنها اليوم اكثر اهمية وارضاء للنفس وأوثق صلة بواقع حياتهن ومتطلبات نشاطهن الاقتصادي المتواضع .

هذا وان تحقيق مستوى عال من المعيشة وتوفير مستوى مقبول من التعليم يشار اليهما اليوم كما لو كانا معادلين في قيمتهما لنيل الالقاب. فبدلاً من الملاحظات المعتادة عن الالقاب واهميتها الاجتماعية ، اصبح المرء يسمع عبارات كالتالية : « لقد اتحت الفرصة لاثنين من اطفالي لان يتما تعليمهما في المدارس » او « لقد ابتعت لنفسي آلة خياطة من طراز سنجر » . ومما لا شك فيه ان هناك نساء كثيرات في افكبو لا زلن يخضعن لتأثير التقاليد السائدة ويطمحن الى نيل الالقاب كلما استطعن الى ذلك سبيلاً ، غـــير ان الاتجاه العام يشير ، على ما يبدو ، الى ان النساء اخذن يركزن على اهمية القدرة على توفير التعليم لاطفالهن بقصد تزويدهم بمنطلق للنجاح في الحياة وفتح آفاق جديدة امامهم . وهكذا نرى ان النظام التقليدي لالقاب النساء أخذ يزول تدريجياً بسبب ضعف اسهام النساء في دعمه . ولكن على الرغم من التغير السريع الذي طرأ على الاقتصاد النسائي القائم على الاعتبارات المعنوية والاجتماعية ، فان المبدأ الذي تستند اليه الانماط القديمة والحديثة واحـــد في كلتا الحالتين وهو : الرغبة في الامتياز على الآخرين وفي التمتع بمنزلة اجتماعية عالية، واحياناً الرغبة في كسب أرباح مادية . والاهمية الاولى للتعليم ، في نظر معظم افراد الايبو ، تنحصر في ان يمثل وسيلة للوصول الى مراكز عالية في نظر المجتمع ومجزية من الناحية المادية . والواقع ان الكثيرين من اهـــالي الافكبو يعتبرون تعليم اطفالهم نوعاً من التوظيف الحقيقي لرؤوس اموالهم ، اذ يتوقعون من ابنائهم ان يقوموا بأودهم في سني شيخوختهم . ومثل ذلك اعتبار المنافع المترتبة على آلة الخياطة شبيهة بالمنافع المترتبة على الالقاب ، اذ ان خياطة ملابس السيدات مربحة مادياً في جميع انحاء بلاد الايبو .

ولا شك في ان التغيرات التي طرأت على الاوضاع الاقتصادية النسبية للرجال والنساء ، منذ بدء الاحتلال البريطاني حتى اليوم، قد سارت في خطوات بطيئة ومتدرجة . وكان الرجال اول من اختبر عملية استيعاب الثقافات الاجنبية

كالتعليم والاحتكاك بالاوروبيين ، التي لا يزال اثرها في معظم نساء الافكبو محدوداً ، غير ان تغير الوضع الاقتصادي عند النساء كان اوسع نطاقاً منه عند الرجال . فمع ان نساء الافكبو اقل ثروة من نساء بعض المجتمعات الاخرى من شعب الايبو، فان تحررهن من اعتمادهن على ازواجهن ذو دلالة قوية تستلفت النظر . ومعظم نساء الافكبو يعترفن بالتفوق التقليدي الذي يتمتع به الرجال في اغلب الميادين ، غير ان هذا التفوق اصبح مثار جدل وتساؤل في نظر بعض النساء اللواتي تشربن الثقافات الاجنبية .

وكان من نتيجة التطورات التي حدثت منذ الاحتلال البريطاني ان ازداد احترام النساء لانفسهن ، ومما عزز هذا الشعور الافكار التي نادى بهـــا اعضاء الارساليات التبشيرية والمعـــلمون والموظفون الحكوميون عن مركز المرأة ودورها الفعال في المجتمع . ويعتقد معظم رجال الافكبو ان هذه المواقف والاتجاهات تناسب المجتمعات الاوروبية ولا تصلح كثيراً للتطبيـــق على زوجاتهم ، غير ان نساء الافكبو اخذن يدركن الامكانات المتوافرة لديهن لتحسين مركزهن والنهوض بمستواهن الاجتماعي . اضف الى ذلك ان اسهامهن في اتاحة فرص النجاح والتقدم الاقتصادي والاجتماعي لاطفالهن عن طريق تمويل تعليمهم ، أدى الى تعزيز احترامهن لانفسهن كما جعلهن في مركز افضل للتعامل مع ازواجهن واطفالهن .

وهكذا نرى ان الرجال حرصوا على الاحتفاظ بوضعهم الراهن ، اما النساء فقد استعملن التغير الثقافي وسيلة لتحسين مركزهن الاقتصادي . ومع ان احترام النساء للرجال سمة عميقة الجذور في ثقافة الافكبو التقليدية ، فان الدعوة الى تحسين المركز الاجتماعي هي ايضاً من السمات التي يشدد عليها المجتمع . ومما لا ريب فيه ان الكاسافا استهوت النساء بشكل خاص ، على اعتبار انها وسيلة لتخفيف وطأة موسم المجاعة ، وتتضح لنا هذه النقطة حين نأخذ بعين الاعتبار

ان النساء يحملن قسطاً من مسؤولية تأمين اللوازم الغذائية للعائلة. اما نبذ الرجال للكاسافا فيمكن تفسيره بسهولة ، فمحصول اليام ، في نظر الافكبو ، يمثل الثروة [٢٦] وهو اهم المحاصيل الغذائية الرئيسية التي يحتـــاج اليها الاستهلاك البشري [٢٧] . اضف الى ذلك انه يحظى بدعم القوى الخارقة التي تعتبر ضرورية لاستمرار الحياة على الصعيدين الديني والدنيوي . واما موقف النساء فيختلف كثيراً عن موقف الرجال ، اذ لم يكن لديهن شعور قوي بالضمان الاقتصادي ، ولذا يمكن القول انه لم يكن لديهن اي شيء يخسرنه في حالة تغير اوضاعهن . وقد يبدو ضرباً من التناقض ان نقول ان الرجال كانوا اكثر تعرضاً من النساء للاتصال المباشر بالثقافات الاوروبية ، غير ان النساء كن اكثر استعداداً للتغير في المجالات الاقتصادية .

مقابلة بين الافكبو وفئات اخرى من الايبو

هناك ثلاثة انواع رئيسية من المجتمعات الاقتصادية عند شعب الايبو . اولها المجتمع الريفي الذي يعيش ، في المقام الاول ، على الزراعة ، ومن الامثلة على هذا النوع مجتمـــع الافكبو [٢٨] . ويكاد المجتمع الريفي يكفي نفسه بنفسه في المواد الغذائية وفي بعض اللوازم المنزلية الاخرى . وقـــد يعمل بعض افراده تجاراً

---

٢٦ كان محصول اليام ولا يزال يستعمل في دفع رسوم الانتساب الى جمعيات الالقاب .

٢٧ قيل لأحد افراد الافكبو ان اليام لا يزرع في الولايات المتحدة الامريكية ، فما كان منه الا ان تساءل : « ولكن كيف يمكن لاطفالكم ان ينموا ويكبروا ؟ »

٢٨ يجد القارىء ابحاثاً اقتصادية مماثلة عن شعب الايبو في المرجعين الآتيين :

J. W. Wallace, « Agriculture in Abakaliki and Afikpo », Farm and Forest, II (October, 1941), 89-93, and Forde and Scott, « Native Economies », pp. 64-71.

يضطرون الى السير مسافات بعيدة ، او عمالاً يتجولون من منطقة لاخرى . غير ان مثـــل هذه الالوان من النشاط لا تعتبر حيوية ولا ضرورية لاستمرار بقاء المجتمع .

اما النوع الثاني فهو المجتمع الريفي شبه الزراعي الذي يمتاز بكثافة سكانه العالية ، وبانهاك التربة نتيجة اخضاعها لزراعة مكثفة دون اراحتها من آن لآخر ، واحياناً كثيرة بتطور واسع النطاق في الصناعات المتصلة بمنتوجات النخيل . وتنتشر فئات هذا النوع من المجتمع في « منطقة النخيل » التي تمتد من بنين الى كلبار وتضم معظم مقاطعة اويري وقسماً من مقاطعة اونيتشا . وهنا ايضاً تشكل الزراعة نشاطاً هاماً ، ولكنها لا تمثل الاساس الاول الذي تقوم عليه معيشة السكان ، اذ يضطر المجتمع الى استيراد الكثير من لوازمه الغذائية والى المحافظة على مستوى معيشته بتصدير عدد من عماله الى مناطق المدن او الى مناطق زراعية اخرى كثافة سكانها اقـــل من كثافة المنطقة التي يعيش فيها المجتمع شبه الريفي . ويطلق جونز مصطلح « الجماعات شبه المدنية » على الفئات التي لم تعد تمثـــل مجتمعات زراعية حقيقية وانما اصبحت « مستودعاً لتصدير العمال » ٢٩ . ومن خصائص هذه الفئات انها تعرضت للاحتكاك المباشر

---

٢٩ G. I. Jones, « Ibo Land Tenure, » Africa, XIX (October, 1949), 323. Examples of this type of community are Nguru, discussed in Sylvia Leith-Ross, « African Women (London: Faber & Faber, 1939), pp. 135-83; Oko, in A. T. Grove, « Land Use and Soil Conservation in Parts of Onitsha and Owerri Provinces » (Geological Survey of Nigeria, Bulletin No. 21 — Zaria: Nigerian Government, 1951), pp. 59-73, and « Soil Erosion and Population Problems in South-east Nigeria,» Geographical Journal, CXVII, Part III, (September, 1951), 291-306; Umueke Agbaja, in M.M. Green, «Ibo Village Affairs» (London: Sidgwick & Jackson, 1947); and Umunna, in Jones, «Ibo Land Tenure», pp. 311-12.

بالاوروبيين فترة اطول من المجتمعات الريفية ، كما انها تضم نسبة اعلى من المتعلمين ومن الاشخاص الذين اعتنقوا المسيحية . وفي المناطق التي تعنى كثيراً بمنتوجات النخيل نلاحظ ان تجارة الاسواق تحظى باهتمام الرجال والنساء على حد سواء وانها تمارس على نطاق واسع في المجتمعات المماثلة لمجتمع الافكبو . ويرتبط مدى النشاط التجاري بمورد الدخل – في هذه الحالة منتوجات النخيل – وبقرب الشركات التجارية الاوروبية ، وبوجود مؤسسات اقتصادية اخرى كشركات التسليف الاوروبية وجمعيات الادخار التي تعرف باسم « نوادي المساهمين » او جمعيات الميكيري ٣٠ .

واما النوع الثالث فهو مجتمعات المدن المركزية التي تقوم ، في الاساس ، على انماط شبيهة بالانماط الاقتصادية الاوروبية . فهناك مدن في بلاد الايبو – مثل اونيتشا واينوجو وبورهاركورت – نمت وتطورت حول مراكز تجارية وادارية اوروبية ، وهي تعتمد ، في تأمين معيشتها ، على ايرادها المالي .

ويختلف الوضع الاقتصادي لنساء الافكبو عن الوضع الاقتصادي لنساء المجتمعات شبه الريفية من عدة اوجه . فدخل المرأة ، في المجتمعات شبه الريفية المنتشرة في منطقة النخيل ، اعلى منه في افكبو ، ولذا فان نطاق

---

٣٠ توجد في افكبو جمعيات « ميكيري » للرجال ، اما الجمعية الوحيدة المماثلة التي نظمتها النساء فقد توقفت عن العمل بسبب المنازعات الداخلية . يجد القارىء بحثاً عن هذا الموضوع في المرجع التالي :

Shirley G. Ardener, «The Social and Economic Significance of the Contribution Club among a Section of the Southern Ibo» (Annual Conference, West African Institute of Social and Economic Research, Sociology Section; Ibadan, University College, 1953), pp. 128-42 (mimeographed).

تجارتها اوسع من تجارة المرأة في افكبو . واذا استثنينا بعض التاجرات الموسرات ، امكننا القول ان نشاط النساء التجاري في المجتمعات شبه المدنية ، يقتصر ، كما هي الحال في افكبو ، على المناطق القريبة من منازلهن وذلك بسبب اضطرارهن الى القيام بواجباتهن في البيت والمزرعة . والجدير بالذكر ان القيود المفروضة على نساء المجتمعات شبه الريفية اقل صرامة منها في افكبو ، وان وسائل المواصلات من المدن واليها ايسر واكثر انتشاراً. ومع ان نساء المجتمعات شبه الريفية قد تبنين ايضاً الكاسافا وتوسعن في الاتجار بها في الاسواق منذ بدء الاحتلال البريطاني ، فان دلالة هذا التغير ، بالمقابلة مع الاوضاع السابقة للاحتكاك بالاوروبيين ، تختلف عن دلالته بالنسبة لنساء الافكبو .

ففي افكبو تعتبر الكاسافا رمز استقلال النساء ، كما تمثل وسيلة للربح باعتبارها محصولاً يفيض عن الحاجة المنزلية [٣١] . اما في المناطق التي تزيد فيها كثافة السكان عنها في افكبو ، فتنحصر اهميتها الرئيسية في انها تشكل مادة غذائية استهلاكية[٣٢]، ذلك لان الاراضي المنهكة وغير الخصيبة لا تكفي لانتاج اليام بكميات كبيرة ، كما هي الحال في افكبو . وفي هذه المناطق يستعمل الدخل المتوفر من التجارة ومن الصناعات المتصلة بمنتوجات النخيل في استيراد كميات كبيرة من المواد الغذائية ، في حين تنتج افكبو معظم ما تحتاج اليه من المواد الغذائية . ولما كان ازدهار الصناعات القائمة على منتوجات النخيل يتوقف على تقلبات الاسعار في الاسواق العالمية ، فان عنصراً من الشك يكتنف دائماً

---

٣١ تشكل الكاسافا مادة غذائية عند الافكبو ، غير ان قيمتها الاقتصادية الرئيسية تنحصر في انها سلعة للبيع .

٣٢ يرى «ليث – روس» ان العبء الملقى على عاتق النساء العاملات في المزارع يزداد في فترات الكساد الاقتصادي في المناطق شبه الريفية ، نظراً لان انتاج المحاصيل الغذائية الرئيسية ، أي الكاسافا واليام ، هو من اختصاص النساء . أنظر :

Leith-Ross, African Women, p. 144.

اقتصاد الجماعات التي تعتمد اعتماداً كبيراً على هذا المصدر من الدخل [٣٣] . وهكذا فان النساء في مجتمعات الايبو شبه الريفية قد يكن اغنى من نساء الافكبو ، غير ان الاستقرار الذي يتميز به الاقتصاد المتواضع لنساء الافكبو يقابل النقص في الثروات المالية .

اما المهن التي تحترفها النساء في المدن فتنقسم الى مهن خاصة بالنساء المتعلمات ومهن خاصة بالنساء غير المتعلمات ، هذا مع العلم بان هناك تداخلاً بين النوعين . ويلاحظ ان النساء اللواتي يحترفن التجارة في الاسواق يشكلن اكبر نسبة من مجموع النساء اللواتي يمارسن اعمالاً مربحة من الناحية المادية [٣٤] . اما نطاق هذا النشاط التجاري فيتفاوت من حالة لاخرى : فقد يقتصر على الاتجار بكميات صغيرة من الاقمشة والصابون والملح وزيت النخيل وبعض المواد الغذائية ، وقد يكون على نطاق واسع يتطلب شراء سلع مختلفة بالجملة ، وفي هذه الحالة قد تستخدم المرأة التاجرة عدة مساعدين [٣٥] . وتمارس بعض نساء المدن اعمال الوساطة او السمسرة في تجارة الاسماك والبام ، وكذلك اعمال التسليف والربا. وتعتبر خياطة ملابس السيدات مهنة مجزية من الناحية المادية ، وهي مهنة تحترفها المتعلمات وغير المتعلمات على حد سواء . ويقال ان مردود « البغاء » قد زاد كثيراً منذ بدء الاحتلال البريطاني . والجدير بالذكر ان البغاء يمارس في المناطق الريفية ، غير انه اوسع انتشاراً في مناطق المدن حيث يكثر المال وتقل الضوابط الاجتماعية التقليدية التي تقيد تصرفات الافراد . ومع ان معظم نساء

---

٣٣ من العوامل التي اسهمت في نشوب اضطرابات « ابا » الهبوط الشديد الذي طرأ على اسعار منتوجات النخيل في خريف عام ١٩٢٩ .

٣٤ ان الابحاث التي نشرت حول هذا الموضوع لا تبين درجة التحصيل العلمي عند النساء اللواتي يحترفن التجارة في الاسواق .

٣٥ Leith-Ross, « African Women », pp. 339-40.

المدن لا يمارسن اعمالاً زراعية ، فانه يتوقع منهن ان يسهمن في الانفاق على عائلاتهن [٣٦] . وعلى كل حال فان مسؤولية الرجال عن الانفاق على عائلاتهم اكبر في مناطق المدن منها في مناطق الريف . ومع ان بعض الرجال يشكون من ان زوجاتهم ينزعن الى الكسل بعد الانتقال من القرية الى المدينة ، فان الكثير من البيانات المتوافرة عن نشاط نساء المدن لا يؤيد هذا الزعم .

وثمة وضـــع اقتصادي لبعض النساء لا يمكن تصنيفه في باب معين واضح المعالم ، وينشأ هذا الوضع حينما تضطر المرأة الى الاقامة تارة في الريف وتارة في المدينة . فبعض الرجال المتفرغين للعمل في المدن يطلبون الى زوجاتهم توزيع اوقاتهن بين القرية والمدينة ، بحيث يعدن الى القرية في مواسم معينة للاعتناء بالمحصولات الزراعية [٣٧]. ويصدق هذا القول على المناطق شبه المدنية التي تكون فيها كثافة السكان عالية مثلما يصدق على المجتمعات التي تعتمد اعتماداً كبيراً على المحصولات الزراعية الرئيسية كمجتمع الافكبو الذي يصدر عدداً من رجاله الى مناطق المدن في نيجيرية حيث يستخدمون عمـــالاً فنيين او غير فنيين . ولزوجات هؤلاء الرجال مكان في مجتمع القرية كما في مجتمع المدينة ، غير ان مجتمع القرية ينظر اليهن كما لو كن قسماً من العنصر الذي تأثر بالثقافة الاوروبية . ومهما يكن من أمر ، فانهن يلعبن دوراً مهماً في عملية التفاعل الثقافي ، اذ يمثلن حلقة اتصال بين مجتمع المدن ومجتمعات القرى النائية .

ومن العوامل التي تؤخذ بعين الاعتبار عند بحث اوضاع النساء الاقتصادية الصداق الذي يدفعه الرجل للعروس او اهلها عند الزواج. وقد ظل هذا التقليد

---

٣٦ Sylvia Leith-Ross, «African Conversation Piece», (London: Hutchinson & Co., 1944); p. 44.

٣٧ Leith-Ross, «African Women», pp. 273-74.

قائماً حتى يومنا هذا في جميع انحاء بلاد الايبو ، وذلك على الرغم من تقبل الناس للمسيحية ولنظام التعليم الغربي . وشهدت السنوات الاخيرة تضخماً كبيراً في قيمة الصداق في كلا نوعي المجتمع ، المدني وشبه المدني . وتتفاوت قيمة الصداق تبعاً لتفاوت مستوى التعليم النظامي الذي حصلته الفتاة ، اذ يسود الاعتقاد بان للاب حقاً في استرداد بعض الاموال التي وظفها في تعليم ابنته [٣٨] . وقد اصبح تأمين الصداق مطلباً عسيراً على معظم الرجال ، وكان من جراء ذلك ان قلت حالات تعدد الزوجات ، وكثرت حالات الزواج الخالي من المراسيم ، وانتشر البغاء ، واخذ الرجال والنساء يؤجلون الزواج الى سن متأخرة [٣٩] . وقد ادى هذا التغير الى اضعاف مركز الرجال الاقتصادي بالنسبة للنساء . اما في افكبو ، فان صداق العروس محدد بخمسة جنيهات استرلينية ، ولذلك لا يشكل الزواج صعوبة بالنسبة للرجال ، كما انه لم يؤد الى التفكك الاجتماعي الذي تتحدث عنه التقارير المرفوعة عن بعض فئات الايبو .

ولا تعتمد المهن النسائية بالضرورة على مكان الاقامة . فمع ان الزراعة والصناعة المتصلة بمنتوجات النخيل تعتبران من الاعمال الريفية ، فان النساء

---

٣٨ كان صداق العروس في مدينة اويري في عام ١٩٥٥ كما يلي :

١٠٠ جنيه استرليني للفتاة غير المتعلمة .

٢٠٠ جنيه استرليني للفتاة التي انهت المدرسة الابتدائية .

٣٠٠ للمعلمة المؤهلة او الممرضة او القابلة .

Nigeria, Eastern Region, « Report of the Committee on Bride Price », (Enugu : Government Printer, 1955), p. 6.

وذكر « ليث — روس » ان صداق العروس في مدينة اويري كان ، في منتصف عام ١٩٣٠ ، يتراوح بين ١٠ و ٣٠ جنيهاً استرلينياً . انظر :

(African Women, p. 204).

٣٩ « Report of the Committee on Bride Price». J. S. Harris, «Some Aspects of the Economics of Sixteen Ibo Individuals,» Africa, XIV (April, 1944), 325.

اللواتي يمارسنها قد يقمن في المدن شطراً من السنة . ولا تقتصر تجارة الاسواق وخياطة ملابس السيدات على فئة دون اخرى ، فهما منتشرتان في جميع انواع مجتمعات الايبو . واذا استثنينا خياطة ملابس السيدات ، أمكننا القول ان جميع الوان النشاط الاخرى عريقة وتعود الى العهود السابقة للاحتلال البريطاني . ويعتبر التعليم العامل المسؤول عن حدوث أهم تغير جذري في المركز الاقتصادي لنساء الافكبو ، وينطبق هذا القول ايضاً على الرجال . ففي معظم الحالات رسم التعليم خطاً فاصلاً حدد وضع النساء المتعلمات وعلاقاتهن مع الاعضاء الآخرين في مجتمعهن سواء كان هذا المجتمع ريفياً او مدنياً او شبه مدني. ومع ان مكان الاقامة لا يقرر عادة نوع المهن التي تمارسها النساء المتعلمات ، فان فرص العمل المناسب للمتعلمات اكثر في المدن منها في المناطق الريفية . امـــا اشيع المهن التي تحترفها النساء المتعلمات فهي التعليم ، والتمريض ، والشؤون الاجتماعية ، والقبالة في دور معتمدة للولادة ، وخياطة ملابس السيدات . ولا تنحصر هذه الوظائف في المدن ، فهي موجودة ايضاً في المناطق الريفية ، ولكن على نطاق اضيق ، وينتظر ان يزداد عدد هذه الوظائف في السنوات المقبلة . ولا يختلف موقف نساء الافكبو تجاه وضعهن الاقتصادي وتجاه الاعضاء الآخرين في مجتمعهن عن موقف زميلاتهن في المناطق الاخرى .

وهناك فئة من النساء تحتل مركزاً وسطاً بين المتعلمات وغير المتعلمات ، وهذه تضم الفتيات اللواتي انهين ثلاث او اربع سنوات دراسية ولكنهن غير مؤهلات لاشغال وظائف فنية او مهنية . وتكثر هذه الفئة ، بوجه خاص ، في المناطق التي عنيت بتعليم الاناث مدة أطول من غيرها كبعض المناطق في مقاطعتي اونيتشا وأويري . غير ان منطقة افكبو لم تختبر بعد مثـــل هذه المشكلة ، لان معارضة المجتمع لتعليم الاناث كانت ، الى عهد قريب ، شديدة جداً حتى انه لم يلتحق بالمدارس من الفتيات الا اللواتي كن يشعرن بحافز قوي الى التعلم ، وفي معظم الحالات كانت هذه الفئة من الفتيات الطموحات تواصل

دراستها حتى نهاية المرحلة الابتدائية . ولا تتوافر لدينا معلومات وافية عن الوضع الاقتصادي للنساء شبه المتعلمات، ويبدو انهن يحترفن التجارة او الخياطة وما شاكل ذلك من الاعمال التي تتطلب شيئاً من المهارة ، ولكنهن لا يقبلن كثيراً على الزراعة ، وما ذلك الا لان معظم افراد الايبو الذين اكتسبوا قسطاً من التعليم في المدارس يعتقدون ان الزراعة ليست من المهن التي تحظى بمكانة عالية في المجتمع ، اضف الى ذلك ان البنات اللواتي يلتحقن بالمدارس لا تتاح لهن الفرصة لان يتدربن على الزراعة ابان طفولتهن .

وينطوي تعليم النساء ، في الكثير من مجتمعات الايبو ، على مضاعفات مهمة بالنسبة لاوضاعهن الاقتصادية والاجتماعية . فبعض الاهالي ، بخاصة اهالي المدن ، يرون ان المرأة المتعلمة يجب الا تشتغل بعد الزواج خشية ان ينال ذلك من كرامتها ومنزلتها الاجتماعية . وكان من جراء هـــذه الفكرة ان اصبح من العسير على الكثير من الفتيات ان يجدن ازواجاً لهن بعد التخرج من المدرسة ، نظراً لان معظم الرجال لا يميلون الى دفع صداق عال مقابل التزوج من فتيات متعلمات لا يعدن عليهم باية فائدة اقتصادية [٤٠] . ويؤثر الكثيرون الزواج من فتيات غير متعلمات او شبه متعلمات لانهن اقل نفقة ، واكثر استعداداً للعمل من المتعلمات . ويلاحظ ان الفتيات اللواتي نصيبهن من التعليم لا يؤهلهن لاشغال وظائف فنية او شبه فنيـــة ، لا يملن الى ممارسة الاعمال الاقتصادية التقليدية الخاصة بمجتمعاتهن المحلية ، ولذلك تراهن يجدن صعوبة في اعالة انفسهن بطريقة تنسجم مع تدريبهن او مع رغباتهن الشخصية . ويصدق هذا القول ايضاً على الكثيرين من شباب نيجيرية اليوم ، ولكن الفتاة تختلف عن الفتى في انهـــا تستطيع ان تجد في الزواج حلاً جزئياً لمشكلة الاعالة الاقتصادية ، هذا مع العلم ان حتى هذا الحل قد اصبح عسير المنال في بعض المجتمعات .

---

٤٠ Leith-Ross, «African Women», pp. 259, 264-65, 266.

يرتبط النشاط الاقتصادي لنساء الافكبو ، في المقام الاول ، بالمهن التقليدية للمجتمع المحلي : الزراعة ، وصنع الآنية ، والتجارة في الاسواق . وقد توسع هذا النشاط بسبب ازدياد حرية الحركة والتنقل وادخال الكاسافا والعملة المتداولة في افريقيا الغربية البريطانية . وكان من نتائج الاحتكاك بالاوروبيين ان تغير موقف النساء تجاه الاقتصاد القائم على الاعتبارات الاجتماعية والمعنوية وأخذ يتجه اتجاهاً عملياً يتميز بالاهتمام بالمشروعات التي تعود بفوائد مباشرة والتردد في المغامرة بمشروعات طويلة الامد قد لا تعطي مردوداً مضموناً . اما بالنسبة للرجال ، فقد ظل الاقتصاد القائم على الاعتبارات الاجتماعية والمعنوية ينزع ، في اغلب الحالات ، الى التمسك بالقيم التقليدية . واحدث التغير الثقافي اثراً متبايناً في الاوضاع الاقتصادية النسبية للرجال والنساء ، فبينما اتجه الرجال الى التمسك بالوضع الراهن ، اتجهت النساء الى تقبل العناصر الثقافية الجديدة واستغلالها والاستفادة منها .

ولم يتأثر الافكبو كثيراً بالعوامل التي اثرت في المجتمعات الاخرى ، كازدياد الضغط السكاني ، والتقلبات التي تتصل بالصناعات القائمة على منتوجات النخيل ، وارتفاع نفقات الزواج . وتشبه منطقة افكبو المناطق شبه المدنية المزدحمة بالسكان من حيث ظاهرة هجرة العمال ، ولكن يبدو ان رجال افكبو يؤمون المدن بدافع رغبتهم في التقدم مهنياً وليس بقصد العمل على تأمين معيشتهم .

اما النشاط الاقتصادي للنساء المتعلمات في افكبو فيشبه نشاط زميلاتهن في المجتمعات المدنية وشبه المدنية . وثمة فجوة بين النساء المتعلمات والاغلبية غير المتعلمة من رجال ونساء الافكبو ، وتنعكس هذه الفجوة بوضوح في تباين انواع الخبرة ومواطن الاهتمام وهي تشكل حاجزاً اجتماعياً بين الفريقين . ومن

المحتمل ، على ما يبدو، ان يؤدي انتشار تعليم الاناث الى نشوء مراكز اجتماعية واقتصادية تحتل مكاناً وسطاً بين المهن الفنية الحديثة من جهة والمهن التقليدية من جهة اخرى .

ولم يؤد التغير الاقتصادي في افكبو الى تفكك العلاقات الاجتماعية بين الرجال والنساء على غرار ما حدث في بعض المجتمعات الاخرى التي شهدت ارتفاعاً كبيراً في نفقات الزواج ، غير انه ادى الى تغير كبير في وضع الزوجة بالنسبة لزوجها. فتوقف الحروب الاهلية وتجارة الرقيق حرم الرجال من بعض ما كانوا يتمتعون به من منزلة وتقدير بوصفهم مقاتلين ومدافعين عن عائلاتهم وقراهم ، كما ادى في الوقت نفسه الى اضعاف سيطرتهم على النساء بسبب تضاؤل اعتماد زوجاتهم عليهم في تأمين الحماية والامن . اضف الى ذلك ان الفرص الاقتصادية الجديدة التي اتاحها التغير الثقافي للنساء عززت استقلالهن الاقتصادي واحترامهن لانفسهن كما مكنتهن من القيام باود انفسهن دون دعم من ازواجهن .

وفي هذه المرحلة الانتقالية تضافر نمطان من الانماط التي تقرها التقاليد على اضعاف سلطة الازواج على زوجاتهم ، وهذا اثر لا ينسجم مع القيم التقليدية . اما هذان النمطان فهما : الاهمية الكبيرة التي يعلقها المجتمع على الاجتهاد الفردي والمشروعات الفردية، وحق الزوجة في الفوائد التي تجنيها من بيع ما يفيض من انتاجها عن الحاجات المعيشية . ونذكر، على سبيل المثال ، ان نبذ الرجال في افكبو للكاسافا يتوائم ، في ذاته ، وتقاليد القوم ، الا انه في الوقت نفسه ادى الى اضعاف مركز السلطة الذي يتمتع به الازواج . ومهما يكن من امر ، فان البلبلة التي تكتنف اوضاع الجنسين وموقف كل منهما تجاه الآخر تقتصر على

الصعيد المنزلي ولا تتناول الصعيد العام. فليس ثمة اي خطر يتهدد مركز الرجال القائم على سلطتهم الدينية والاخلاقية والشرعية . ويجمل القول ان التغير في الوضع الاقتصادي النسبي لكل من الجنسين قد اسهم في خلق شيء من عدم الاستقرار في العلاقات الزوجية ، ولكنه لم يغير في التوزيع التقليدي للمسؤولية الاقتصادية في القيام باود العائلة – اي لم يطرأ اي تغير على العنصر الاساسي الذي يتوقف عليه الحفاظ على كل من العائلة والمجتمع .

١٢

الفئات العاملة التعاونية عند الولوف

دافيد و. آمس

من الظاهرات الشائعة في حياة الولوف حل المشكلات بالجهد التعاوني المشترك . ومن الامثلة على ذلك نشاط الفئات التي تتعاون في ميدان العمل وفي جهودها الرامية الى تأمين « الضمان » الاقتصادي لاعضائها . ويطلق الاهالي على هذا النوع من الفئات مصطلح « كومبين » * ، اما المصطلح التقليدي « خامبا » فلا يستعمله الا الشيوخ . ودرج الباحثون الذين كتبوا عن افريقيا الغربية على الاشارة الى هذه الفئات بالتعبير « فئات العمل التعاوني » ، ولكن لا بد هنا من ان نبين ان هذه الفئات توفر ايضاً اسباب الترفيه ، والمعونة المتبادلة في النشاط الانتاجي ، و « التأمين » على غرار ما هو متبع عند بعض الشعوب الاخرى في افريقيا الغربية . وهكذا نرى ان لهذه الفئات وظيفة اقتصادية ووظيفة اجتماعية ، ولكن من العسير علينا ان نقرر اي الوظيفتين اهم في نظر مجتمع الولوف . ومما يزيد الامر تعقيداً ان سكان بثرست ، عاصمة غمبية وميناءها ، يستعملون مصطلح « كومبين » للدلالة على انواع مختلفة من النوادي والجمعيات التي لا تؤدي وظائف

* اغلب الظن ان هذا المصطلح مشتق من الكلمة الفرنسية « Compagnie » .

تعاونية . وعلى كل حال فان المصطلح « فئات العمل التعاوني » مناسب في هذا المقام لانه يعكس الدلالة الرئيسية للوظائف التي تؤديها مثل هذه المؤسسات في المجتمعات الريفية .

يبلغ عدد سكان الولوف نحو ٧٠٠٠٠٠ نسمة معظمهم من المسلمين ، منهم ٦٦٦٠٠٠ يقيمون في السنغال الفرنسي وحوالي ٣٠٠٠٠ في غمبية الخاضعة للادارة البريطانية [١] . وتستند هذه الدراسة الى الابحاث التي اجريت في غمبية ، وبخاصة في قرى نجاو في السالوم الاعلى وبلنجار في السالوم الاسفل ، وفي بعض القرى السنغالية المجاورة .

وتعتبر الزراعة النشاط الرئيسي لسكان الولوف ، مع العلم بان الموسرين منهم يعنون ايضاً بتربية بعض المواشي. ويعنى الرجال بالمحصولات الزراعية الرئيسية ، كالدخن والقمح ، وهم الذين ينتجون القسم الاكبر من محصول جوز الارض او الفول السوداني الذي يعتبر اهم المحاصيل التجارية . وقد انصرف الشباب ، بوجه خاص ، الى التركيز على انتاج الفول السوداني حتى ان البلاد اضطرت الى استيراد كميات من المواد الغذائية الاساسية من الخارج . وفي المناطق القريبة من النهر تعنى النساء بزراعة الارز في اراضي المستنقعات وفي غابات المانكروف (الغابات المناقعية الكثيفة) المنتشرة على ضفتي النهر ، ولم تنتشر هذه الزراعة في منطقة السالوم الاعلى الا في المدة الاخيرة . وتقوم نساء الولوف عادة بزراعة

---

١ «Report of the Census Commissioner for Bathurst» (Bathurst: Government Printer, 1944) and «Annual Census of the Protectorate» (Sessional Paper No. 5, 1949 - Bathurst: Government Printer, 1950). Also, «Afrique Occidentale Français: Encyclopédie Coloniale et Maritime», (Paris: Éditions de l'Union Française, 1949), I, 114.

بعض الخضار في الاراضي المحيطة بمنازلهن ، وربما ايضاً بانتاج كميات بسيطة من الفول السوداني. ويختلف الولوف عن قبيلة الماندينجو المجاورة في انهم يسارعون الى الانتقال الى اراض جديدة بعد ان تنهك تربة الاراضي التي يستغلونها .

ومن الصعوبات التي تواجه المزارعين ان الفصـــل الممطر قصير ولا يسمح باستغلال اكثر من محصول سنوي واحد في الاراضي الزراعية ، وان كمية المطر السنوية تتفاوت من سنة لاخرى . وبسبب تفاوت كمية المطر السنوية ، وضعف التربة في بعض الحالات ، والاهتمام بالمحاصيل التجارية على حساب المحاصيل الغذائية ، تعاني البلاد ازمات غذائية تتكرر من حين لآخر ، وبخاصة في منطقة السالوم الاسفل حيث تتعرض التربة لانهاك شديد .

وتشكل صناعة المنسوجات القطنية اهم الصناعات والحرف عند الولوف . ويتولى الرجال زراعة القطن وانتاجه ، بينما تتولى النساء عمليـــة غزله . اما حياكته فهي من اختصاص الذكور من « الجام » الذين ينتمون الى طبقة اجتماعية ينحدر اعضاؤها من نسل العبيد . وثمة مهن فنية اخرى يختص بها الذكور وهي: اشغال الجلود والحدادة وصنع السلال، وهذه المهنة الاخيرة — اي صنع السلال — هي الوحيدة التي لا تنحصر في طبقة معينة من الطبقات الاجتماعية التي يتكون منها شعب الولوف . اما صنع الاواني الخزفية فهو من اختصاص النساء .

ويقوم نظام الولوف الاجتماعي على تصنيف الطبقات في ترتيب هرمي صارم وواضح المعالم . فالتسلسل الوراثي من جهة خط الآباء هو الذي يقرر الطبقة التي ينتمي اليها الفرد، ويحظر على الفرد ان يتزوج من خارج نطاق طبقته او مستواه الاجتماعي . اما الطبقات الاجتماعية فيمكن ترتيبها تنازلياً كما يـــلي : الجامبور (الذين ينحدرون من نسل الاحرار) ، الجـــام (الذين ينحدرون من عبيد الجامبور) ، التيجا (الحدادون)، الاودى (عمال الجلود) — وهؤلاء يستطيعون

الزواج من طبقة التيجا ، وعبيد « التيجا والاودى » ، والجيويل (المغنون) ، واخيراً عبيد « الجيويل » .

واكبر وحدة من وحـــدات القرابة التي ينتمي اليها الفرد هي الخاسكان . ويحمل اعضاء هذه الوحدة لقباً عائلياً واحداً ، ويعتقد انهم ينحدرون — من جهة خط الآباء — من سلف مشترك . ومع ان الخاسكان لا تحرم الزواج الداخلي، فان طوطميتها ووعيها لكيانها يوحيان بانها ربما كانت تفعل ذلك قبل الاحتكاك بالاسلام . وتنقسم الخاسكان الى وحـــدات فرعية كالوحدات السلالية الموسعة والعادية التي تعتمد على نسب الآباء . ويبدو ان الوحدات السلالية الموسعـــة لا تلعب دوراً وظيفياً هاماً ، باستثناء اختيار الزعماء من السلالات «الملكية» . ولا تطبق القواعد الخاصة بالزواج الخارجي الا على مستوى الوحدات السلالية العادية التي تختلف عن الوحدات الموسعة في انها تضم الاقرباء القريبين من جهة خط الذكور وقلما تتقصى علاقات القرابة الى اكثر من ثلاثة اجيال . وتخضع السلالة ، في كل منطقة ، لزعامة اكبر اعضائها سناً، وتستشيره في جميع الشؤون التي تهم الجماعة ، وبخاصة توزيع الاراضي والزواج والمنازعات .

ويعترف الولوف ايضاً بالسلالات القائمة على النسب من جهة الام ، ويشيرون اليها بمصطلح « مين » (حليب الام) . وهذه الوحدات ، شأنها شأن السلالات الابوية ، قلما تتقصى علاقات القرابة بين اعضائها الى ابعد من الجيـــل الثالث ، ولكنها تؤدي وظائف تختلف عن وظائف السلالات الابوية . فالفرد يرث وضعه الاجتماعي واملاكه عن طريق سلالته الابوية ، ولكنه يقصد سلالة الام طلباً للنصح والعون وهو واثق بانها سترحب به وتعطف عليه . وكثيراً ما يرسل الاطفال الى اجدادهم من جهة الام بعد الفطام من اجل تدريبهم .

وتتألف العائلة الموسعة من اعضاء السلالة من جهة الاب ، ومن زوجات

الاعضاء الرجال في السلالة. ويعني ذلك ان العائلة الموسعة قد تشمل عدة وحدات عائلية صغيرة هي : عائلة اكبر الرجال سناً اي الرجل الذي يتزعم الجماعة وهذه تضم زوجاته واطفاله ، وعائلات ابنائه واخوته الذين يصغرونه سناً ، وبعض عائلات المزارعين الذين يعملون في الارض بالاجرة ، واحياناً بعض عائلات الجام الذين ينحدرون من نسل العبيد . وهكذا ترى ان العائلة الموسعة هي الفئـــة الاولية في مجتمع الولوف ، ومن وظائفها انتاج ما تحتاجه من اللوازم الاساسية، والاشراف على الارض والشؤون المتعلقة بالارث ، وتنظيم شؤون الزواج ، وتسوية المنازعات ، والتربيـــة والتعليم ، والاشراف العام على سلوك الافراد والتأكد من انه يتمشى مع العرف والتقاليد .

ويلاحظ ان التنظيم السياسي التقليدي لمجتمع الولوف اقل تعقيداً منه في الكثير من المجتمعات الاخرى في افريقيا الغربية . وتتألف القرى عادة من عدة سلالات متميزة ، وهي صغيرة نسبياً في غمبية ، اذ ان متوسط عدد سكان القرية في السالوم الاعلى بين عامي ١٩٤٧ و ١٩٥١ يبلغ نحو ١٣٥ نسمة ، اما في السنغال فان القرى ، على وجه الاجمال ، اكبر منها في غمبية . وكانت كل مجموعة من القرى تخضع في السابق لحكم زعيم ، غير ان الزعيم لم يتدخل كثـــيراً في شؤون القرية الادارية ، فقد كان في نظر الاهالي اشبه بالقائد العسكري منه بالحاكم المدني ، هذا مع العلم انه ينظر احياناً في ما يستأنف من الاحكام الصادرة عن المحاكم المحلية ، وكان يرسل ممثلين عنه الى القرى او يتوجه بنفسه لتجنيد الرجال او جمع الجزية . ومهما يكن من امر ، فان مملكة سالوم ، بما في ذلك امارات منطقة نهر غمبية ، لم تبلغ — من حيث استقرارها وعدد سكانها واتساع سلطتها — مبلغ الممالك العظيمة التي ظهرت في السودان الغربي كمملكتي موسي وهوسا ، كما انها لم تشهد نمو مراكز مدنية مثل تمبكتو وكانو .

واصبح رؤساء الالوية ، في عهد الادارة البريطانية ، يختارون من الزعماء

التقليديين للقبائل الموجودة في المملكة . ومع ان سلطتهم اصبحت محدودة ، فانهم لا يزالون يملكون من الثروة والجاه ما يؤهلهم للاحتفاظ بمجموعة من الحقـــوق والالتزامات تجاه مجتمعاتهم ، بما في ذلك الحقوق والالتزامات المرتبطة بنشاط فئات العمل التعاوني .

تنظيم فئات العمل وتركيبها

تنظم فئات العمل على اساس الجنس ، وعلى وجه الاجمال تراعى في تنظيمها ايضاً اعتبارات العمر . وتتألف الفئات القياسية للاناث من فتيات عزب او من فتيات متزوجات لم يلتحقن بعد بمساكن ازواجهن او لم ينجبن بعد اطفالاً . اما الشابات المتزوجات اللواتي رزقن اطفالاً فيشكلن فئات عاملة مستقلة في القرية، وكذلك الامر احياناً بالنسبة للبنات اللواتي لم يدركن بعد سن البلوغ . وتتألف فئات الذكور ، في اغلب الحالات ، من عزاب يتفاوتون في اعمارهم من اولاد في سن الثانية عشرة (من الذين تم ختانهم) الى رجال يتجاوزون الثلاثين . ولما كان صداق العروس كبيراً ونفقات الزواج باهظة ، فان الرجال قلما يتزوجون قبل سن الخامسة والعشرين . ويسمح للشباب المتزوجين الذين لم يصبحوا بعد « ارباب» وحدات عائلية مستقلة ان ينضموا الى فئات العمل وان يعملوا لحساب ابيهم او عمهم او اخيهم الاكبر الذي يوفر لهم ولعائلاتهم ما يحتاجون اليه من المواد الغذائية . ولا يوجد عادة اكثر من فئة عمل واحدة في القرية ، ويعود ذلك الى التفاوت الكبير في العمر بين اعضاء الفئة الواحدة .

ويتوقف تنوع هذه الفئات وعدد المشتركين فيها على حجم القرية . فالقرية الصغيرة تكاد لا تستطيع ان تشكل فئة واحدة ، بينما نجد اربع فئات في بلنجار التي تمثل اكبر وحدة قروية « نقية » من مجتمع الولوف في منطقة السالوم

الاعلى والتي تضم ٧٥ وحدة سكنية ، وهـــذه الفئات هي : واحدة لصغار الفتيات ، وثانية للفتيات المراهقات، وثالثة للشابات المتزوجات ورابعة للشباب. ويذكر العارفون من الشيوخ ان فئات العمل كانت اكبر في عهد الحروب القبلية في القرن التاسع عشر حين كانت اغراض الدفاع تتطلب انشاء قرى كبيرة .

ويعتبر كل فتى مؤهلاً لان ينضم الى احدى فئات العمل الخاصة بالذكور عندما يبلغ سناً تمكنه من القيام باعمال الرجال . وليس ثمة قيود طبقية على الانتساب الى عضوية الفئات او الاشتراك في اعمالها ، باستثناء حالة واحدة وهي ان ابناء الزعيم كثيراً ما يشعرون ان الالتحاق بها يمس كرامتهم ولا ينسجم مع منزلتهم الاجتماعية . ويمكن القول ، بوجه عـــام ، ان فئات العمل التعاوني تتخطى الحواجز الفاصلة بين الطبقات والسلالات . ولا تجري القرية انتخابات نظامية ، كما انها لا تقوم باي مراسيم للاحتفال بانضمام عضو جديد ، اذ ليس على العضو الجديد الا ان يلتحق بفئته ويباشر العمل معها .

ويقف على رأس كل فئة للذكور او الاناث قائد يعرف باسم بوتال (botal). وجرت العادة ان يختار اعضاء فئة الذكور قائدهم من الرجال المتزوجين المتقدمين في العمر والذين ينحدرون من نسل العبيد. ويجب ان تتوافر في القائد الذي يقع عليه الاختيار عدة مؤهلات . ويجمع معظم اهالي الولوف ان القائد يجب ان يكون متزوجاً ورباً لوحدة عائلية مستقلة ، وان يتحلى بالحكمة والشرف والامانة والكرم والجد والنشاط . وذكر قائد سابق ان صاحب هذا المنصب يجب « ان يتمتع ايضاً باحترام قومه وان يكون بمثابة الاب او الاخ الاكبر للجماعة وان يكون قادراً على قيادتها ». ومن الطريف ان نذكر ان شباب قرية نجاو اقصوا قائدهم عن منصبه لانه « كان يستغل الفئة العاملة لاغراضه الخاصة » وكان يحتفظ لنفسه بمعظم ما تنتجه الفئة ، وكان ضنيناً بتوزيع الغذاء في الولائم والحفلات الراقصة . ويجب ان تتوافر في بوتال كل فئة من فئات الاناث مؤهلات مماثلة تقريباً للمؤهلات المطلوبة من بوتال الرجال .

وعندما يعقد الشباب النية على تشكيل فئة جديدة او لاختيار بوتال جديد، يجتمعون في ساحة القرية ليتفقوا على الشخص الذي يولونـــه عليهم ، ومن ثم يتوجهون الى منزل المرشح الذي وقع عليه الاختيار في موكب تقرع فيه الطبول. وحين يصلون الى المنزل ، يحضونه على قبول المنصب الجديد ويؤكدون له انه اذا ما بدا لاي عضو ان يعمل ضد رغباته فبامكانه ان يوبخه بشدة ، نظراً لان تنصيبه رئيساً عليهم قد تم باجماع الآراء . ويندر ان يرفض عرض كهذا ، لان المنصب المعروض يعتبر شرفاً وفرصة لجمع الثروة . واذا وافق المرشح على قبول العرض ، فانه يتقبل ايضاً هدية من جوز الكولا يقدمها اليه الاعضاء . واذا كان لديه معزى ، فانه يقيم وليمة للاعضاء ويتبعها بحفلة راقصة. وتكون الوليمة بمثابة اعتراف بالشرف الذي آل الى المرشح واعلان عام عن تشكيل الفئة .

ويختار الرجال من صفوفهم ايضاً « رئيس فرقة » كثيراً ما يطلق عليه اسم بور (bur) . ويكون هذا الرئيس عادة من طبقة الاحرار ، ويشترط فيه الا يتقاعس عن العمل الشاق لانه ينتظر منه ان يكون قدوة للآخرين اثناء العمل . ويعمل الرئيس ايضاً وسيطاً ينقل رغبات الفريق الى البوتال . واذا رغب احد الملاكين في ان يعمل الفريق في ارضه ، فانه يتصل اولاً بالبوتال ، وهذا يقوم بدوره بنقل الرغبة الى البـــور للحصول على موافقته . وفي حالة الحصول على الموافقة ، يصبح من واجب البوتال ان يستدعي اعضاء الفريق بالضرب على الطبل وان يعلن لهم ما يجب عليهم عمله . ويبدو ان العلاقة بين البور والبوتال تنظم على غرار العلاقة القائمة بين رئيس المنطقة سيف (seif) ومساعده الذي ينحدر من نسل العبيد فاربا (farba) ، ولكن يرجح ان البوتال يتمتع اليوم بسلطة اوسع مما تمتع به اي رقيق في القرن التاسع عشر حين كان نظام الاسترقاق لا يزال معمولاً به . فهو الرئيس الفعلي للفئة ، اما « رئيس الفرقة » الذي ينتمي الى نسل الاحرار فقلما يمارس سلطته ، كما يندر ان يرجع اليه القوم عند مناقشة

القضايا المعروضة . ومما يجدر ذكره ان فئات العمل التعاوني الخاصة بالاناث تختار ايضاً « رئيسة فرقة » من بين افرادها الذين ينتمون الى نسل الاحرار .

الوظائف الاقتصادية

تلعب الفئات التعاونية دوراً هاماً في النشاط الزراعي للولوف الذين يعتقدون ان العمل الجماعي ايسر واكثر فاعلية من العمل الفردي . فالعمل الجماعي يعوض عن نقص الادوات والآلات الزراعية . ويجدر بالذكر في هذا المقام ان الولوف يفتقرون الى الكثير من الادوات والآلات اللازمة لتهيئة الارض للزراعة ، حتى انهم لا يملكون المعزقة التقليدية الشائعة في افريقيا الغربية . وبسبب هذا النقص كثيراً ما يضطر الولوف الى القيام باعمال يدوية شاقة من اجل تنقية الارض من الاعشاب الضارة وتهيئتها للزراعة . وبالاضافة الى الفئة التعاونية المنظمة التي تعرف بمصطلح « كومبين »، هناك جماعات غير نظامية تتعاون في اعمال المزارع على اساس التناوب . واهم الفئات العاملة في النشاط الاقتصادي اليومي هي السلالات والعائلات الموسعة وجماعات المزارعين الذين يعملون بالاجرة ويسكنون في الرحاب المحيطة بمنزل الملاك .

وتعتبر الفئة التعاونية الخاصة بالرجال ، من وجهة نظر الولوف ، اكثر الفئات نفعاً لانها تمكن اعضاءها من الوفاء بالتزاماتهم الكثيرة تجاه احمائهم . فعقود الزواج تتضمن عادة بنوداً تشترط على الازواج العمل في حقول احمائهم ، كجمع الفول السوداني ، وتنقية الارض من الاعشاب الضارة وتهيئتها لزراعة الدخن او القمح ، او استصلاح ارض جديدة . وقد يكلف رجل ان يبني منزلاً جديداً في ارض حميه او ان يصلح سياجاً او سقفاً من القش . ويستطيع العضو، في حالة المرض ، ان يطلب الى فئته ان تعمل في حقوله الخاصة .

وتقوم جماعات من شباب القرى الكبيرة كل سنة بتنقية الحقول الكبيرة التي

يملكها رؤساء المناطق من الاعشاب او بحصاد حاصلاتها الزراعية . وقد يقوم احد الاعضاء باعمال لمصلحة احد رجال الدين الموقرين لينال بركته التي تدفع عنه المصائب وتسهم في تحقيق رفاهه . وكثيراً ما تزرع فئة الرجال حقلاً خاصاً بها ، وتخصص منتوجه من الحبوب او الفول السوداني للانفاق على حفلة راقصة او لاقامة وليمة تكون اطعمتها من اعداد فئة النساء المحلية .

وكانت الاشغال العامة ، قبل تحويل البلاد الى محمية بريطانية، من اختصاص الكومبين ، اذ كانت تخضع لاشراف البوتال الذي كان يقوم – بتكليف من زعيم القرية وشيوخها – بدعوة الاعضاء الى العمل كلما دعت الحاجة الى تنفيذ مشروع لمصلحة المجتمع ككل . وقد اصبحت هذه المسؤولية ، في عهد الادارة البريطانية ، اقل وضوحاً مما كانت عليه في السابق . ولكن جميع الرجـــال القادرين على العمل ، بما في ذلك الافراد الذين لا ينتمون الى الفئة التعاونية ، لا يزالون يتضافرون على تنفيـــذ مشروعات معينة كحفر بئر او بناء او اصلاح استراحة في ميدان القرية . ولا تزال الفئة التعاونية تشكل نواة القوة العاملة في هذه المشروعات ، ولكن العمل يعتبر من مسؤولية المجتمع بأسره . وفي القرى الكبيرة تقوم فئات العمل التعاونية بتنظيف ميدان القرية وبتمهيد الطرق والممرات المؤدية الى القرى المجاورة . وتتولى الفئة احياناً مسؤوليات جديدة كبناء او اصلاح طرق السيارات لحساب الحكومة .

وتعمل فئات العمال والعاملات سنوياً في حقول قائدها البوتال الذي ينتظر منه مقابل ذلك ان يقدم معزى ويسهم بنصيب كبير من الاطعمة والاموال اللازمة لاقامة الولائم . وتتعاون فئات الذكور والاناث بطرق كثيرة . فحين يعمل الرجال في الحقول ، مثلاً، تتولى النساء احضار الطعام والماء لهم . ومقابل ذلك يقوم الرجال بازالة الحجارة من اراضي النساء ، وببناء السياجات حول

حقول الارز لمنع الحيوانات البرية من الاضرار بالحصول ، ومساعدة النساء في موسم الحصاد وفي نقل الحبوب الى القرية .

ولا بأس في ان نشير هنا الى احدى العادات الطريفة التي تمارسها فئات العمل التعاوني ، وتعرف هذه العادة بالمصطلح « سرقة الحقــــل » او « ايقاع الاذى » . فقد تتوجه فئة الى حقل وتنقيه من الاعشاب او تحصده ، دون ان تعلم صاحبه مقدماً بما اعتزمت عمله . وحين يواجه صاحب الحقل بالامر الواقع يضطر – حتى وان كان بخيلاً – الى ذبح بقرة او عدد من المعز لاقامة وليمة والى تقديم بعض الهــــدايا الى البوتال ، وذلك خشية ان يشهر به في اوساط المجتمع . وعلى كل حال ، فان الشباب – كي يضمنوا الوليمة – يختارون عادة « مضيفهم » من الاغنياء الذين يشتهرون بكرمهم واستعدادهم للبذل .

وينتظر من كل مضيف تعمل الفئة في حقله ، سواء كان زعيماً او رجلاً من رجال الدين او احد الاقرباء او الاحماء ، ان يزود الفئة بالطعام وجوز الكولا والسجائر . واذا رفض المضيف ذلك ، ترك اعضاء الفئة العمل وانصرفوا الى بيوتهم . وكثيراً ما يقدم المضيف ايضاً هدايا مالية او عينية الى البوتال الذي يوزعها على الاعضاء او يحفظها امانة لاستعمالها في الانفاق على الجماعة في المستقبل. وقد يرى المضيف ، علاوة على ذلك ، ان يقدم هدية للعامل الذي يتفوق على الآخرين في الجهد والانتاج . ولا تكون هذه الهدايا كلها موضع تفاوض او مساومة ، لا قبل مباشرة العمل ولا بعد اتمامه ، كما لا تعتبر اجراً يدفع مقابل الخدمات المقدمة . وفي عام ١٩٥٠ كان الاثرياء من الرجال والنساء يستخدمون رجالاً للعمل في حقولهم باجرة قدرها شلنان لكل نصف نهار مضافاً اليها وجبة غداء . اما في العهد السابق لمجيء الاوروبيين ، فكان الاثرياء يملكون عبيداً ولم يكونوا بحاجة الى استخدام عمال بالاجرة .

وتعمل فئة الشابات التعاونية على نحو مماثل لفئة الرجال . فهي ايضاً تعمل في حقول قائدتها ، او حقول زوجة رئيس القرية ، او في حقول عضو يحل به المرض. وهي ايضاً قد « تسرق » حقل امرأة غنية او تزرع حقلاً خاصاً بها لتنفق من محصوله على الولائم .

وعندما تتزوج احدى النساء الملتحقات بالفئة او تحتفل بتسمية اول طفل لها، تتعاون معها النساء الاخريات في اعداد الطعام وفي الغناء والرقص . وتشترك النساء ايضاً في اعـــداد الطعام للزوار الذين يفدون من مدن او قرى اخرى لحضور المراسم التي تقام للاحتفال بانتقال احد افراد عائلة رئيس المنطقة من وضع لآخر ، وفي مثل هذه المناسبة تقوم حتى البنات الصغيرات باعداد قدر صغير من الطعام . وبعد الانتهاء من اعداد الطعام ، تسير كل فئة من فئات النساء في شوارع القرية متجهة نحو منزل الرئيس في موكب يتقدمه عدد من الطبالين وعلم زاهي الالوان يمثل شعار الفئة .

ويعتقد الولوف ان الرجل يعمل مع الجماعة بنشاط اكثر مما لو كان يعمل بمفرده . ومـــا يؤيد صحة هذا الاعتقاد الملاحظات التي نقلها الينا المراقبون الميدانيون . وفيما يلي وصفاً للعمل التعاوني في قرية ليبا في موسم حصاد الفول السوداني ، وهو يوضح السرعة والمثابرة اللتين يتميز بهما العمـــل الجماعي عند الولوف :

« وصل اول رجل الى مكان العمل حوالي الساعة الثامنة والنصف صباحاً ، ثم تقاطر الآخرون بعده . وفي الساعة التاسعة بلغ عدد الذين يحفرون في الحقل اثني عشر رجلاً . وبعد عشر دقائق حضر ثلاثة رجال آخرون ، وبذلك اكتمل الفوج . وكان الجميع يعملون في وضع منحن ، اذ لم يقف اي منهم منتصباً . وكانوا يتحركون في خطوط منتظمة تقطع الحقـــل طولاً . اما الاداة التي

استعملوها فهي رفش قصير المقبض من صنع الحدادين الافريقيين يعرف باسم «خيلر»، وتمسك هذه الاداة بيد واحدة وتوجه بها ضربات سريعة الى قاعدة نبتة جوز الارض او الفول السوداني .

« ويمسك العامل بيده الاخرى مجموعة من نبتات الفول السوداني يضرب بها الارض ليزيل ما علق بها من اوساخ ورمال ، وقد يستعمل للغرض نفسه الوجه الخلفي لرفشه . وبعد ذلـــك يلقي النبتات جانباً ويتركها منتثرة في الحقل لتجف . وبعد جفافها تجمع كلها في كوم كبير يقام وسط الحقل .

« وجرى العمل بسرعة ومثابرة تستلفتان النظر . وكان بعض الرجال ، من حين لآخر ، يتركون الصف ليدخنوا السجائر او لشحذ الرفش . وباستثناء واحد منهم ، لم يبد عليهم قط انهم كانوا يستغلون هاتين المناسبتين للتهرب من العمل . واستمر الجميع يعملون حتى الساعة ٣٥ : ١٠ حين توقف حوالي نصفهم عن العمل لشرب الماء ، ولكن سرعان ما عادوا وانتظموا في صفوفهم . ثم واصلوا العمل حتى الساعة ٤٥ : ١١ حين توقفوا لتناول الطعام الذي زودهم به مضيفهم ، ابن الزعيم . وما ان حلت الساعة ٠٥ : ١٢ حتى كان نصفهم قد عاد الى العمل ثانية . ثم بدأ احدهم ينشد اغنيات اسلامية ، بينما كرر آخر في الجهة المقابلة من الحقل كل بيت على حدة . وما لبث الآخرون ان اشتركوا في الغناء وشكلوا جوقة تستجيب لغناء قائدها . ولم يحضر العمال طبولهم معهم بسبب بعد المسافة بين الحقل والقرية . وفي الساعة ١٠ : ١٢ عاد الجميع الى الحقل وواصلوا العمل بدأب وسرعة حتى انهوا الحقل عند موعد صـــلاة الظهر ، وهو الوقت الذي يتوقف فيه العمال عادة عن العمل في مثل هذا الموسم من السنة الذي يعقب فصل الامطار والذي تصبح فيه الشمس حارة جداً بعد الظهر . اما مساحة الحقل فكانت ١٠٠ × ١٩٦ ياردة مربعة » [٢] .

٢ From field notes on file at the Department of Anthropology, Northwestern University.

وهناك عدة اسباب تفسر لماذا العمل الجماعي اكثر فاعلية وانتاجاً من العمل الفردي . فمن الواضح ان العمل مع الرفاق، مع ما يتخلل ذلك من مزاح وغناء، اقل عناء وضجراً من العمل الفردي . ويلعب الغناء ونقر الطبول دوراً هاماً في زيادة فاعلية العمال . ومما يدل على اهمية الطبول ان فرقة العمل التعاوني في قرية تجاو تعطلت عن العمل لعدة اشهر لان افضل طبال في المجتمع تغيب عن نشاط الفرقة حداداً على وفاة احد اقربائه المقربين . والمعروف ان ايقاع الطبول يخفف من حدة الحر والغبار وضجر العمل الرتيب .

ولعل اهم عامل في زيادة الانتاج هو روح المنافسة بين العمال المشتركين في عمل جماعي . فالعمل التعاوني عند الولوف يقترن – كما هي الحال في اجزاء اخرى من افريقيا الغربية [٣] – بمشاهد مثيرة من المنافسة ، وبخاصة حين يقوم فريق كبير من الشباب بتنقية احد حقول الرئيس من الاعشاب وتهيئته لزراعة الدخـــن . وتعتبر مناسبة كهذه ضرباً من المسابقات الرياضية التي يحضرها المجتمع بأسره والتي يمهد لها باحتفالات تقام في ميدان القرية في عدد من الليالي السابقة لليوم المخصص للعمل . وكانت هذه الاحتفالات في الايام السالفة تقام تمهيداً للمعارك ، اما اليوم فقد حلت محلها مسابقات العمل .

وتجري الاحتفالات السابقة ليوم العمل على النحو التالي : تقرع الطبول ، فيسير كل شاب ذهاباً واياباً في مشية مهيبة داخل دائرة يشكلها القرويون ، ويحمل باحدى يديه عصا طويلة يقال انها حلت محل الرمح الذي كان يستعمل في الايام السالفة . ثم يبدأ بالتفاخر بالعمل الذي سيقوم به في حقل الرئيس كما لو كان يتفاخر بالبطولات التي سيحققها في ساحة الوغى . فتراه يضع « الرمح »

---

٣ Melville J. Herskovits, « Economic Anthropology » (New York: Alfred A. Knopf, 1952), p. 108.

على الطبل ليسكته ثم يعلن للملأ : « غداً سأكون بين الشباب كالاسد بين قطيع من الابقار » او « غداً سأعمل من الفجر حتى المساء بلا كلال او ملل » او « من شاء منكم ان يشرب العرق كما يشرب الماء ، فما عليه الا ان يأتي غداً ويلعقه عن ظهري » . وكثيراً ما ينسب الشباب الى انفسهم الشجاعة والقوة ويشبهون انفسهم « بالاسود » ، وهم يحاولون ان يثبتوا اقوالهم بالاعمال .

ويتوجه الشيوخ وصغار الاولاد وحبيبات الشباب الى الحقـــل ليشاهدوا المباراة . وتصطف فرق من عدة قرى حول الحقل ، ثم يبدأ اعضاؤها العمل ويواصلونه بعزم وضراوة وبـــدون توقف ، في دائرة تظل تضيق حتى تلتقي الفرق في وسط الحقل . وتنشد الفتيات أغاني المديـــح لاحبائهن ويروحنهم ويزدنهم نشاطاً وانتعاشاً . واذا تخلف قسم من الصف الدائري ، وقف الطبالون والفتيات وراء المتخلفين وحضوهم على مضاعفة سرعتهم في العمل . ولكل فريق قائد يعهد اليه باثارة الحماسة في نفوس الاعضاء وتشجيعهم على مضاعفة الجهد والنشاط .

ويمنح افضل عامل قطعة كبيرة من اللحم منتزعة من عرقوب بقرة يذبحها الرئيس بنفسه ، وكثيراً ما يمنح ايضاً مالاً وملابس وهدايا اخرى تقديراً لبطولته في مباراة العمل. ويتمتع الفائز ايضاً بمنزلة عالية في مجتمعه ، وفي اغلب الحالات لا يجد اي صعوبة في الزواج من الفتاة التي يختارها اذا كانت تنتمي الى ذات الطبقة الاجتماعية التي ينتمي اليها . ولما كانت معظم المجتمعات الزراعية تحترم اعضاءها العاملين الذين يتفوقون على غيرهم بالجد والنشاط ، فلا عجب ان نرى ان الجد هو احدى الفضائل الكبرى الثلاث التي تعتبر ، في نظر الولوف ، من مقومات السلوك المثالي للافراد . اما الفضيلتان الاخريان فهما التقوى واحترام الكبار في العمر .

وقلما نجد متخلفين في فئات العمل التعاوني، ويعود ذلك، في المقام الاول، الى عزة النفس التي يشعر بها الفرد ورغبته في الحصول على سمعة حسنة. ويوصف الشخص الذي لا يخشى العار بانه يفتقر الى عزة النفس، ومن الامثلة على ذلك ان يتجاهل المرء العرف الاجتماعي او ان لا يأبه للانتقاد الذي يوجهه اليه المجتمع. اما اهمية هذه القيمة للعمل الجماعي فقد اشار اليها بوتال الفئة التعاونية في بلنجار بقوله: «لا يصبح الفتيان اعضاء في فئتنا الا بعد ان يتطور لديهم احساس بعزة النفس بحيث يأبون على انفسهم ان يستريحوا في الوقت الذي يعمل فيه الآخرون». واذا كان عمر الفتى يؤهله لان يكون عضواً، فانه يواصل العمل مع الآخرين حتى لو انهكه التعب او اضناه الجوع. وبسبب هذا الاحساس بعزة النفس، قلما يضطر البوتال الى تأنيب الاعضاء على التغيب او الكسل.

ولهذه الاهمية التي يعلقها الولوف على عزة النفس اثر في وظيفة اخرى من وظائف فئات العمل التعاوني. فهي توفر نوعاً من «التأمين» او العون المتبادل الذي يساعد على تخفيف العبء الثقيل للمصروفات الاحتفالية. فمعظم الولوف يؤثرون ان يكونوا فقراء ويظهروا بمظهر السماحة والبذل على ان يكونوا اغنياء ضنينين بأموالهم الى درجة تجلب اليهم الخزي والعار. ومما يجدر ذكره ان نفقات الزواج عالية وتكلف اكثر من اي مراسيم او احتفالات اخرى. ففي الفترة الواقعة بين عامي ١٩٤٦ و ١٩٤٨ [٤] كان الصداق وحده يساوي او ربما يزيد على متوسط الدخل السنوي للذكور الراشدين في قرية نجاو المزدهرة نسبياً (اي من ١٥ الى ٢٠ جنيهاً استرلينياً). اما النفقات الاخرى التي يتكبدها العريس فتبلغ حوالي ١٠ جنيهات استرلينية.

---

٤ David P. Gamble, « Contributions to a Socio-economic Survey of the Gambia », (London : Colonial Office, 1949), pp. 104-7.
يقدر جامبل ان نفقات الزواج تستأثر بحوالي خمس المصروفات الاجمالية للذكور الراشدين في قرية نجاو.

وتساعد فئة العمل التعاوني العضو الملتحق بها في الانفاق على زواجه الاول فقط ، فتتبرع له بالمال والمواشي والحبوب وجوز الكولا . واذا رزق العضو طفلاً في الفترة الواقعة بين حزيران (يونيو) وكانون الاول (نوفمبر) ، تبرع له الاعضاء الآخرون بما يكفي لشراء معزى ، وفي مثل هذه الحالات يحصل الفرد ايضاً على مساعدات من الفئة التعاونية التي تنتمي اليها ام الطفل . وتختلف قيمة ما يتبرع به العضو تبعاً لاختلاف الاعمار والطبقات الاجتماعية . فالعضو حر المولد قد يتبرع بما قيمته شلن واحد او بملء اربعة اقداح من القمح ، في حين يتبرع العضو المنحدر من اصل العبيد بستة بنسات او مـــلء قدحين من القمح ، والعضو الاصغر سناً ثلاثة بنسات وقدح من القمح. اما الاعضاء من طبقة المطربين فلا يتبرعون بشيء ، ولكنهم يتعهدون بتوفير الماء اللازم للاحتفال .

وتتضافر الفئة ايضاً على اعانة اي عضو يضطر الى دفع غرامة كبيرة تفرضها عليه المحكمة او يواجه حالة طارئة اخرى تستدعي المساعدة . ولهذه الوظائف اهمية كبرى ، وتتضح اهميتها لنا حين نأخذ بعين الاعتبار ان الاشخاص الذين يستطيعون تحمل وطأة الالتزامات الطارئة او الاحتفالية قليلون جداً ، وان اكثر الرجـــال لا يستطيعون الوفاء بهذه الالتزامات حتى لو تطوع الاقرباء والاصدقاء المقربون لمساعدتهم .

الوظائف الاجتماعية

تلعب فئات العمل التعاوني دوراً هاماً في تنظيم النشاط الترفيهي للاهالي ، وذلك بالاضافة الى الوظائف السابقة التي تساعد على زيادة الانتاج وتوفر نوعاً من التأمين المالي للاعضاء وتقدم ما اصطلح وليم جيمس على تسميته « البديل المعنوي عن الحرب » . وقد سبق ان اشرنا الى اقامة الولائم والمزاح والغناء والتطبيل

والالوان الاخرى من النشاط الترفيهي الذي يرافق العمل الجماعي . ونلاحظ ، علاوة على ذلك ، ان فئة الرجال كثيراً ما تشترك مع فئة النساء في اقامة حفلات خاصة تتخللها الولائم والمصارعة والرقص على ايقاع الطبول . وتقام هذه الحفلات عادة ليلاً في ميدان القرية ، وتكثر في الفترة التي تلي موسم الحصاد مباشرة .

وعندما تقرر فئة الرجال اقامة وليمة او حفلة راقصة ، تسحب قسماً من الاموال او المواد الغذائية المتوافرة في صندوقها المشترك او تجمع تبرعات خاصة لشراء معزى او بقرة ولدفع اجور الطبالين . اما الكميات اللازمة من الارز والقمح او الدخن فيوفرها بوتال كل من فئتي الذكور والاناث وتتولى الفتيات طبخها واعدادها للوليمة . وتدعى فرق من القرى المجاورة لحضور الحفلة ، وينتظر من هذه القرى ان تقابل هذا الصنيع بمثله في احدى السنوات التالية . وتتبارى القرى في اعداد افخر الولائم ، اما المقياس الذي يعتمد للحكم على مستوى الوليمة فهو كمية الطعام التي تستهلك فيها . فالفئة التعاونية في قرية بلنجار ، مثلاً ، تعتز بوليمة اقامتها لزوار من قرى سنغالية مجاورة وتذكر انها ذبحت ثمانية رؤوس من المعز استهلكت كلها في الوليمة ، وان الضيوف شعروا بسرور عظيم حتى انهم قدموا لمضيفهم ثمانية جنيهات استرلينية قبل عودتهم الى قراهم .

وتتعاون فئات الرجال والنساء ، خلال موسم الحصاد ، على اقامة الولائم للزوار من الطبالين والمصارعين والرجال الذين يقومون بادوار النساء (mbandakat) * فيوفر الرجال اللحم وتتولى النساء طبخه .

---

* ينحدر هؤلاء عادة من « الليبو » او « السيرير » ، وهم يرتدون اثناء التمثيل ازياء النساء ويصففون شعرهم على طريقتهن . وهم يجيدون الرقص والغناء ، ويطلقون نوادر طريفة اثناء الرقص ، ويعلمون البنات اغنيات جديدة ، وذلك عندما يشكلون معهم جوقة ترد على غناء قائدها .

وتنظم فئة الفتيات التعاونية احياناً زيارات للقرى المجاورة ، فتسير في موكب يتقدمه الطبالون حتى تصل الى ضواحي احدى القرى حيث تلتقي بشباب القرية الذين خرجوا لتحيتها وتطلب منهم تقديم الهدايا . وسرعان ما يذبح الشباب عدداً من المعز ، وتعد الشابات في القرية الطعام . ثم تقـــام على شرف الزائرات وليمة كبيرة تليها حفلات الرقص والغناء المعتادة . وتستغرق الزيارة عادة من يومين الى اسبوع ، وبعد انقضائها تستعد الفتيات للعودة الى قريتهن ، ودرجت العادة ان يرافق الشباب الفتيات في طريق العودة ، فيسير الجميع على رسلهم ويسلون انفسهم بالغناء والضرب على الطبول . وعندما تصل الفتيات الى قريتهن ، يقمن وليمة للشباب رداً على الحفاوة التي استقبلن بها في قريتهم . وتتيح مثل هذه الحفلات الفرصة للشباب لان يتعرفوا الى الفتيات وان يختاروا منهن مرشحات للزواج . ومع ان اختيار زوجات للشباب هو — من الناحية النظرية — من اختصاص الوالدين ، فان هذه الزيارات تمهد الطريـــق للكثير من الزيجات الشرعية ، كما انها تفسر سبب وجود بعض الاطفال غير الشرعيين في المنطقة .

وتلعب الفئة التعاونية التي تنتمي اليها العروس دوراً خاصاً معترفاً به في مراسيم الخطبة والزواج [٦] . فطالب الزواج، مثلاً ، عليه ان يقدم كمية كبيرة من جوز الكولا الى فئة العمل التي تنتمي اليها الفتاة المخطوبة . وتعتبر هذه الهدية بمثابة اعلان عام عن الخطبة، اذ لا يجوز للفتاة بعد ذلك ان تستقبل اي رجل آخر.

---

٦ للحصول على معلومات اضافية عن مراسيم الخطبة والزواج انظر :

David W. Ames, « The Selection of Mates, Courtship and Marriage among the Wolof,» Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire, Vol. XVIII (January — April, 1956) ; «The Economic Base of Wolof Polygyny, » Southwestern Journal of Anthropology,» Vol. XI (Winter, 1955).

وحين تنتقل العروس الى دار زوجها ، تنضم زميلاتها في فئة العمل التعاوني الى قريباتها ، ويرافقنها في اغلب الحالات في طريقها الى منزلها الجديد ، ويرقصن ويغنين احتفالاً بهذه المناسبة . وتعود العروس ثانية الى منزل ابيها لتأخذ منه جميع امتعتها وتنقلها الى منزل زوجها ، ويتكرر الغناء والرقص على غـــرار مـــا جرى في الرحلة الاولى وتساعد الفئة التعاونية في اعداد ما لا يقل عن وليمة واحدة ، ولكنها في مثل هذه المناسبات تتبنى موقفـــاً مشابهاً لموقف العروس فتترك معظم العمل لقريبات العريس .

واذا تبين ان العروس عذراء ، اشتركت فئات العمـــل التعاوني من كلا الجنسين في اعداد وليمة اضافية . وينتظر عادة من النساء المتقدمات في العمر من قريبات العريس ان يتوجهن الى الكوخ الذي تنام فيه العروس في صباح كل يوم من ايام الاحتفال ، ليكتشفن بانفسهن ما اذا كانت العروس قد جامعت زوجها جنسياً وما اذا كانت هنالك بينة تقيم الدليل على بكارتها . واذا ثبتت بكارة العروس ، اقيمت الاحتفالات على نطاق اوسع ، واصبح من حق العروس ان تطلب ما تشاء مكافأة لها على صونها لعرضها . وفي بعض المناسبات لا يتصل العريس بالعروس جنسياً الا بعـــد انتهاء الولائم واحتفالات الرقص ومغادرة الضيوف لديار العريس . وفي مثل هذه الحالات تحمل العروس ملاءة سريرها الملطخة بالدم وتعرضها على اقاربها المقربين وابناء عمومتها ، ثم تأخذها وتريها لزوجها وتطلب منه معزى ، ومالاً يكفي لشراء معزى ثانية ، و ١٢ حفنة من القمح، وزجاجتين مملوءتين بزيت النخيل. وتؤخذ هذه الهدايا كلها الى منزل بوتال الفرقة التعاونية التي تنتمي اليها العروس ، حيث تقيم الفتيات وليمة يدعى اليها اعضاء فرقة الشباب « الكومبين » . وفي كل عيد من الاعياد الاسلامية التي تلي عقد الزواج ، ترسل الزوجة لوناً من ألوان الطعام الى البوتال المسؤولة عن فرقة النساء العزب . وثمة اغنية تشير الى هـــذه الهدية بالعبارة التالية : « اذا

امتنعت امرأة عن القيام بهذا العمل ، فلا رزقها الله طفلاً ترسله في قضاء اغراضها » .

ويحدث احياناً ان يتفق شاب مع بوتال فرقته واعضائها على اختطاف فتاة يرفض اهلها السماح لها بالانتقال الى دار زوجها على الرغم من تسديد الصداق بكامله . اما طريقة الخطف فهي كما يلي : يكمن الرجل قرب البئر الذي ترده الفتاة عادة طلباً للماء ، ثم يأسرونها ويحملونها على اكتافهم او يركبونها حصاناً وينقلونها الى قرية زوجها. ومع ان صاحباتها من فتيات قريتها يحبذن عادة هذا الاجراء، فانهن يلحقن بالرجال بعض الطريق ويطلقن صيحات استنكار مفتعلة. وتوجه عائلة الزوج رسالة الى والدي العروس تعلمهما فيها ان ابنتهما قد خطفت وانها ستعاد الى بيتها في حالة اصرارهما على عودتها . وتقع حوادث هذا النوع من الخطف عادة عندما يؤجل الوالدان موعد انتقال ابنتيهما الى ديار زوجها بسبب تأخرهما في تأمين ما تحتاج اليه من الملابس واللوازم المنزلية .

امكانات المستقبل

نلاحظ مما تقـــدم ان وظائف فئة العمل التعاوني تتراوح من نشاط رئيس يتصل بانتاج الغذاء الى نشاط فرعي وقليل الاهمية نسبياً كتنظيم « خطف » عروس. وعلى الرغم من ان غمبية تعرضت للاحتكاك بالاوروبيين قبل غيرها من بعض المناطق الاخرى الواقعة على اطراف الصحراء الافريقية الكبرى ، فان فئات العمل التعاوني فيها تلتقي مع المؤسسات الاجتماعية الريفية الاخرى عند الولوف في انها لم تتعرض لتغييرات جذرية في تنظيماتها ووظائفها . وظلت هذه الفئات قائمة في البيئة المدنية في باترست ، ولكن معظم نشاطها يقتصر الآن على النواحي الترفيهية . اما في البيئة الريفية ، فهي لا تزال تلعب دوراً هاماً في الحياة الاقتصادية للاهالي ، وذلك على الرغم من اضطرارها الى ادخال تعديلات

طفيفة تتلاءم والتغييرات التي طرأت على المجتمع منذ بدء الاحتكاك بالاوروبيين. فالفئة التعاونية ، مثلاً ، تسهم اليوم في تسديد الغرامات التي تفرضهـا المحاكم البريطانية النظامية على اي من اعضائها ، واغلب الظن انها كانت تتخذ موقفاً مماثلاً تجاه الغرامات التي كانت تفرضها محاكم الولوف التقليدية في العهد السابق لبدء الاحتكاك بالاوروبيين . ويتعاون اعضاؤها ايضاً على انتاج الفول السوداني الذي ادخل الى البلاد من امريكا بعد تأسيس الادارة البريطانية ، مثلما يتعاونون على انتاج المحاصيل الغذائية التقليدية .

وننتقل الآن الى بحث امكان تطوير الفئـة التعاونية بطريقة تمكنها من الاسهام في حل المشكلات المعاصرة في غمبية . ومن اهم هـذه المشكلات : ضرورة العمل على زيادة الانتاج في المحاصيل الغذائية والمحاصيل التجارية المعدة للتصدير ، والمشكلة الفرعية المرتبطة بالمشكلة السابقة وهي استمرار اعتماد المزارعين على الديون ، والمواسم الدورية التي تشح فيها المواد الغذائية .

ان غمبية بـلاد صغيرة ومحدودة الموارد ، ولذا كان تعرضها للمؤثرات الاقتصادية والسياسية اقل حدة منه في المناطق الاخرى من افريقيا الغربية البريطانية . غير اننا نلاحظ ، على الرغم من هذه الظاهرة العامة، ان الاحتكاك بالاوروبيين أدى الى نقـل محور الاهتمام الاقتصادي من المحاصيل الغذائية الرئيسية الى المحاصيل التجارية . فقد اخذ الشباب ، بوجه خاص ، يكرسون جهودهم لانتاج الفول السوداني ، وكان من نتائج هذا التحول ان اصبح الاهالي مضطرين الى شراء المواد الغذائية الرئيسية من التجار الذين يستوردونها من الخارج او يشترونها محلياً في موسم الحصاد ثم يبيعونها باسعار عالية جـداً في المواسم التي تشح فيها .

وبسبب قلة الاراضي وانهاكها المستمر ، تعاني البلاد سنوياً من نقص المواد

الغذائية خلال الموسم السابق للفصل الماطر ، اي خلال الفترة التي يبذل فيها المزارعون جهوداً كبيرة في تهيئة الارض للزراعة . وهذا هو الموسم الذي يلجأ فيه معظم المزارعين الى الاستدانة من التجــار بفوائد عالية ليتمكنوا من شراء مــا يحتاجون اليه من المواد الغذائية واللوازم الاساسية الاخرى [7] . ويجد المزارع نفسه غارقاً في الدين بصورة مستديمة . فعندما يبيع محصوله من الفول السوداني الى التاجر ، يقوم التاجر بخصم القرض وفوائده المستحقة له من مجموع ثمن المبيع . وبعد ان يشتري المزارع بعض اللوازم الضرورية من المحلات التجارية لا يتبقى لديه ، في اغلب الحالات ، ما يكفيه للقيام بأود عائلته حتى حلول موسم الحصاد التالي .

وتشكل الملابس ، التي تصنع على الاغلب من اقمشة مستوردة من اوروبا ، اهم بند في مشتريات كل من الجنسين اليوم [8] . فالاهالي يعلقون اهمية اجتماعية كبيرة على الملابس الجيدة ، ولذا نلاحظ ان ارباب العائلات التي تحترم نفسها يحاولون تزويد افراد عائلاتهم بكساء جيد. ويشتري افراد الولوف ايضاً السكر وجوز الكولا والتبغ والعطور والكاز وتل البعوض (الناموسيات)، والسكاكين

---

٧ تنتشر هذه الظاهرة ، بوجه خاص، عند الولوف في منطقة السالوم الاسفل حيث المزارعون مدينون لكبار التجار في الموانيء النهرية . حتى في منطقة السالوم الاعلى حيث الوضع الاقتصادي افضل ، يضطر معظم المزارعين الى الاستدانة باستمرار من صغار التجار الذين يطلبون فائدة قدرها ١٠٠ ٪ . وبناء على سجلات احد التجار الدائنين، تتراوح القروض من ١٠ شلنات الى ٦ جنيهات استرلينية ، اما القيمة المتوالية للدين فهي ٣ جنيهات . للحصول على معلومات اوفى عن هذا الموضوع انظر :

Gamble, «Socio-economic Survey», p. 108.

٨ المصدر السابق نفسه ص ١٠٤ .

الصغيرة والكبيرة ، والقدور الحديدية ، والدراجات ، ونظارات الشمس ، والخوذ الواقية من الشمس ، والمشروبات الروحية التي تباع متسترة في شكل «علاجات» للعملاء المسلمين. ويعتبر الكثير من هذه الاصناف اليوم من ضرورات الحياة الحديثة ، وحتى لو افترضنا ان لدى افراد الولوف استعداداً للتخلي عن البضائع الاوروبية الصنع ، فانه يتعذر عليهم ان يعزلوا انفسهم عن متطلبات العالم الحديث وان يعودوا الى طريقة الحياة التي كانت سائدة قبل بدء الاحتكاك بالاوروبيين. والواقع ان اقتصاد غمبية قد اصبح وثيق الارتباط بالعالم الخارجي، ولم يعد بامكانه ان يعيش في عزلة عنه . فضعف الموارد الطبيعية في غمبية يحول دون قيام اقتصاد متوازن على اساس الاكتفاء الذاتي ، ويرجح ان يزداد اعتماد غمبية على التجارة الخارجية في المستقبل وان تظل الزراعة اهم نشاط اقتصادي للسكان .

يتضح مما تقدم ان غمبية بحاجة ملحة الى زيادة الانتاج الزراعي . فمن الضروري التوسع في انتاج المحاصيل الغذائية الرئيسية وتنويعها بقصد توفير غذاء افضل للسكان ، كما يجب تحسين اساليب انتاج المحاصيل التجارية وتسويقها ، لان ذلك يسهم في رفع مستوى المعيشة في اوساط المزارعين . فزيادة انتاج المحاصيل المعيشية الرئيسية من شأنه ان يخفف الازمة الناشئة عن نقص المواد الغذائية في مواسم معينة ، في حين تسهم زيادة انتاج المحاصيل التجارية في انقاص القروض التي يستدينها المزارعون من التجار .

وتبذل فئات العمل التعاوني حالياً جهوداً ملموسة في تحسين انتاج كلا نوعي المحاصيل : المعيشية والتجارية ، غير ان هناك امكانات واضحة لدفع عجلة هذا الانتاج خطوات اخرى الى الامام . فعمليات « التأمين » التي تمارسها الفئات التعاونية يمكن توسيعها لتوفر المزيد من الحماية ضد النفقات الباهظة التي يتكبدها الافراد في حالات الطوارىء والمراسيم التقليدية . وبامكان الولوف تبني سياسة

التعاونيات الاوروبية وتقديم تسهيلات حديثة في التسليف لتخفيف وطأة الديون التي يعاني منها المزارعون .

ويقترح ليتل توسيع مجال الدور الاقتصادي الذي تلعبه فئات العمل التعاوني [٩] . وقد يساعد هذا الاقتراح على التعجيل في رفع مستوى المعيشة . وبامكان التعاونيات ايضاً ان تشتري قطعان المواشي على اساس جماعي . ومن شأن هذا الاجراء ان ينوع الغذاء عن طريق تزويد القرويين باللحوم ومنتوجات الالبان ، وان يزيد انتاج الحبوب الغذائية عن طريق تسميد الاراضي التي اصابها انهاك شديد في معظم المناطق . ويمكن ايضاً وضع خطط لانشاء مخازن تعاونية وتسهيلات للتسويق وادخال الآليات الحديثة في الزراعة .

وقد تم في بعض الجماعات السلالية المجاورة للولوف في غمبية تطوير جمعيات العمل بقصد مضاعفة فاعليتها وتمكينها من زيادة الانتاج [١٠] . وقد بوشر بتنفيذ هذه الخطة في عام ١٩٤٦ في بعض قرى الماندنكا والسيراهولي والفولا في المنطقة القريبة من منبع النهر . ويعود الفضل في وضع هذه الخطة موضع التنفيذ لاحد رجال الولوف القس جون فاي (John Faye) بمساعدة زملائه من الارسالية التبشيرية الانجليكانية . وقد احتفظت الجمعيات القائمة ، في اغلب الحالات ، بزعاماتها وتنظيماتها التقليدية ، غير ان روح المنافسة والاعتزاز بالبيئة المحلية استغلت استغلالاً فعالاً عن طريق عرض جوائز نقدية بسيطة على الفئات التي تبلغ اعلى مستوى في الانتاج بالنسبة لمساحة مزارعها وعدد الافراد العاملين فيها .

---

٩ Kenneth L. Little, «The Organization of Communal Farms in the Gambia,» Journal of African Administration, I, No. 2 (April, 1949), p. 81.

١٠ المصدر السابق نفسه ، ص ٧٦ — ٨١ .

وتعتبر «الكومبين» عند الولوف الجمعية او الرابطة القروية الوحيدة التي تتخطى الحواجز التي تفصل بين الطبقات الاجتماعية والتكتلات القائمة على روابط القرابة . فهذه الفئة تقوم على روح التعاون والعمل الجماعي ، كما ان المجتمع يقر بفاعليتها وبأهمية التعاون بين افرادها . ولا بد من ان نشير هنا الى ان جمعيات العمل التعاوني عند الولوف هي مؤسسات وطنية انبثقت من تقاليد المجتمع المحلي وانها تملك من الامكانات ما يساعدها على الاسهام بنصيب هام في حل بعض المشكلات الملحة التي تواجه مجتمع الولوف اليوم . ومن الامور المسلم بها ان المشكلات الاقتصادية يجب حلها ضمن اطار المؤسسات الاجتماعية الوطنية ، فالتجديدات الثقافية لا يمكن ان تحظى بالتأييد والقبول الا اذا كانت هادفة وكان لها دلالة نفسية في نظر المجتمع المحلي ، وهذا لا يمكن ان يتحقق الا اذا ارتبطت التجديدات ارتباطاً وثيقـاً بالمؤسسات الاجتماعية القائمة والانماط التقليدية . ويقول ليتل في هذا المقام : « هناك اجماع عام على ان التطور الاجتماعي لاقطار افريقيا الغربية البريطانية يعتمد اعتماداً كبيراً على تبني واستعمال طرق حديثـة في النشاط الاقتصادي ، وبخاصة فيما يتعلق بعمليتي الانتاج والتوزيع . والمشكلة الكبيرة هي كيفية زيادة دخل الفلاح دون التمادي او التعجيل في ابعاده عن طريقة حياته التقليدية . والطريقة المضمونة الوحيدة هي بذل اقصى ما يمكن من الجهد لارساء الافكار الجديدة والاساليب الفنية الحديثة على قواعد وثيقة الصلة بالمؤسسات الاجتماعية القائمة . فالتقدم في ميدان الاقتصاد، شأنه في ذلك شأن التقدم الاجتماعي ، لا يتحقق بتفكيك التقاليد المؤثلة وانما بتعديلها لتتواءم والمتطلبات الحديثة في ميداني التجارة والصناعة » [١١] .

---

١١ المصدر السابق نفسه ، ص ٧٦ .

١٣

التغير الاقتصادي والتمثل الثقافي عند الموسي

بيتر ب. هامند

جرى في المدة الاخيرة نقل نحو خمسة آلاف شخص من الموسي من مملكة ياتنجا في الفولتا العليا ، واعادة توطينهم في أراض مستصلحة من منطقة مشروع نهر النيجر للري في السودان الفرنسي . وقد تم انتزاع هؤلاء الاشخاص من بيئة ثقافية ظلت الى عهد قريب بعيدة عن اثر المدنية الاوروبية ، وهم مدعوون الآن الى التكيف مع اوضاع اقتصادية من تنظيم الاوروبيين وتخطيطهم . ولما كان التنظيم الاقتصادي يشكل العامل المتغير في هذه التجربة الحضارية ، فان دراسة تكيف هذه الجماعة على الاوضاع الجديدة تتيح لنا فرصة للنظر في بعض المشكلات والعمليات الثقافية المتصلة بالتطور الاقتصادي في الاقطار المتخلفة .

وياتنجا هي احدى الممالك الاربع لشعب الموسي في منطقة الفولتا العليا ، وهي تقع في الطرف الشمالي لهذه المجموعة من الممالك . وتشكل ياتنجا قسماً من اقليم حشائش السفانا جنوب الصحراء الافريقية الكبرى : تربتها حمراء ، ومطرها قليل ، وسهولها متموجة تموجاً خفيفاً وتتخللها تلال متوسطة الارتفاع ، والعاصمة هي اواهيجويا ، وقد اطلق اسمها على الوحدة الادارية الفرنسية التي

اصبحت هي ايضاً تعرف باسم « دائرة اواهيجويا » . وقد حكمت هذه الوحدة الادارية المملكة من مقرها في العاصمة القديمة منذ احتلال البلاد في عام ١٨٩٥ [١] .

ويطلق سكان الموسي في ياتنجا احياناً على انفسهم اسم « باديسي » (ابناء باديجا)، وذلك ليميزوا انفسهم عن الممالك المجاورة لهم، اي ممالك اواجادوجو، وفادا – نجورما ، وتنكودوجو . وتدل هذه التسمية على ان الموسي في ياتنجا يعتبرون انفسهم امة تنحدر من نابا باديجا ، الامير المحارب شبه الاسطوري الذي انفصل عن سلالة ابيه في اواجادوجو وأسس كياناً سياسياً مستقلاً في ياتنجا التي ظلت تحمل اسمه حتى يومنا هذا (« يا » اشارة الى « باديجا » و « تنجا » معناها « بلاد ») . ولم يتمتع الموسي دائماً بذات التفوق العددي والثقافي الذي يتمتعون به اليوم . وهم يعترفون بان اسلافهم قدموا من الجنوب ، اي من مامبروسي وداجومبا في المناطق الشمالية من غانا .

وتتميز منطقة الفولتا في افريقيا الغربية بانها تضم دولاً حسنة التنظيم في المجالين السياسي والديني ، وانها تمثل تفاعلاً ثقافياً نشأ من اندماج مؤسسات وفئات سكانية اجنبية بالمؤسسات والفئات السكانية المحلية . ويقر فورتس (Fortes) بأن قبائل الفولتا الوسطى تتألف من مجموعتين سكانيتين كبيرتين وان الفضل في اكتشاف هذه الحقيقة يعود الى راتري (Rattray) . ثم يصف فورتس هذا النمط بايجاز فيقول :

« هناك جماعات تقول انها من نسل المهاجرين ، واخرى تقول انها تمثل

---

١ Capitaine Noire, «Monographie du Cercle de Ouahigouya» (Ouahigouya, 1904), p. 15.

ابناء البلاد الاصليين... ويدعي الكثيرون من ابناء المهاجرين انهم ينحدرون من اسلاف الحكام من فئة مامبورو . ومع ان ابناء المهاجرين قد اندمجوا كلياً مع الذين يدعون انهم ابناء البلاد الاصليون ، فانهم لا يزالون يتمسكون بشعائر معينة وانظمة للزعامة شبيهة بما نجده عند المامبروسي ... اما الظاهرة المميزة للسكان الاصليين فهي وظيفة « حارس الارض » التي تتضمن طقوساً وشعائر تتصل بعبادة « الارض » . وتوجد هذه الوظيفة عند الكثير من شعوب افريقيا الغربية التي تنتشر من السنغال حتى مصب نهر النيجر . غير انها في منطقة الفولتا تعتبر امتيازاً يستأثر به السكان الاصليون دون غيرهم »[٢] .

وكان سكان ياتنجا ، عند مجيء الموسي ، ينتمون الى الكورومانكوبي او الفولسي حسب التسمية التي اطلقها عليهم الموسي . ويدرك ابناؤهم اليوم انهم يمثلون السكان الاصليين ، ولكنهم اندمجوا بثقافة الموسي اندماجاً يكاد يكون تاماً . ويحمل معظم افراد الموسي الاسم السلالي ودراوجو وهم لا يزالون يحتفظون بسيطرتهم السياسية في ياتنجا . اما ابناء كورومانكوبي فيعرفون بالاسم السلالي سافادوجو ، وهم يستبعدون عادة من ممارسة اية سلطة سياسية ، غير ان شيوخ سلالاتهم وعائلاتهم لا يزالون يحتفظون بالوظائف المتصلة بحراسة الارض وباسترضاء القوى الطبيعية الخارقة .

التنظيم السياسي والاجتماعي

ان الملك الحالي لياتنجا ، ياتنجا نابا ، هو من نسل الحاكم الاول ، نابا ياديجا.

---

٢ Meyer Fortes, «The Dynamics of Clanship among the Tallensi» (London: Oxford University Press, 1945), p. 6.

ويعرف اعضاء السلالة الملكية باسم ريم مامبا (اي اولئك الذين يسيطرون علينا) . ويساعد الملك في ممارسة سلطته اربعة وزراء كبار يتولى كل منهم الاشراف على مديرية معينة (سولوم) من مديريات ياتنجا[٣] .

وتنقسم كل من المديريات الخاضعة لاشراف الوزراء الكبار الى عـــدد من النواحي . وتخضع كل ناحية لحكم رئيس يمثل السلطة السياسية المركزية في القرية التي يقيم فيها ، وكذلك في القرى التي تدخل ضمن ناحيته . والناحية ، مثلها مثل المديرية ، لا يقتصر مفهومها على الحدود الجغرافية . فقد تدين بعض القرى بالولاء المباشر للملك ياتنجا نابا لاسباب تاريخية او لان رؤساءها ينتمون الى السلالة الملكية ، وبالتالي الى طبقة اجتماعية اعلى من طبقة النبلاء التي ينتمي اليها رؤساء النواحي .

ويلي رئيس الناحية ، في الترتيب الهرمي للسلطة ، مختار القرية الذي يعتبر السلطة المركزية في مجموعة « الاحياء » التي تتألف منها قرية الموسي . وتضم الاحياء مساكن العائلات الموسّعة والسلالات التي تعتمد خط تسلسل الذكور . وتسمى مجموعة المساكن « ساكا » اذا كانت تؤوي شيخ السلالة وافراد سلالته ، و « ييري » اذا كانت تؤوي عائلة عضو اصغر سناً من الشيخ . وفي كلا الحالين يحاط مسكن اكبر الرجال سناً في الوحدة السلالية بمنازل مستقلة مخصصة لزوجاته ، واخوته الذين يصغرونه سناً وزوجاتهم ، وابنائه وابناء اخوتـــه

---

٣ لا تمثل هذه المديريات مناطق جغرافية فحسب ، وانما ايضاً فئات معينة من السكان . فالوزير بالوم نابا ، مثلاً ، يتولى الاشراف المباشر على المناطق الجنوبية من ياتنجا ، وكذلك الاشراف غير المباشر على وحدتين سياسيتين لم تعترفا قط اعترافاً كاملاً بالسلطة المركزية لياتنجا نابا .

واعمامه مع زوجاتهم واطفالهم. فلكل ذكر راشد منزل مستقل داخل مجموعة المساكن المعروفة باسم « ساكا » .

وتسمى اصغر وحدة عائلية داخل مجموعة مساكن السلالة « الزاكا » . وهي تتألف من رجل وزوجته واطفالها . واذا كان للرجل اكثر من زوجة واحدة، استعمل مصطلح « زاكا بديري » (نصف زاكا) عند الحديث عن علاقته باحدى زوجاته ، اما الرجل نفسه فيطلق عليه اسم « زاكا سوبا » . وعندما تكبر عائلة الشاب ، تزود كل من زوجاته الجديدات بمنزل منفصل مجاور لمنزله . ويلحق الرجل بمنزله ومنازل زوجاته اهراء يخزن فيها منتوج الدخن من الحقول التي تخصصها سلالته له . وينحصر معظم النشاط الاجتماعي والاقتصادي للرجل في علاقاته مع اعضاء وحدته العائلية . وتشكل الحقول التي يفلحها بمساعدة بعض اعضاء عائلته الصغيرة المصدر الرئيس لتموين العائلة بما تحتاجه من مواد غذائية .

وتمثل البيري وحدة اجتماعية اكبر من الزاكا . ويستعمل هذا المصطلح للدلالة على مسكن العائلة الموسّعة التي تضم الرجل ، وزوجاته ، واولاده وزوجاتهم واطفالهم . وقد تتألف مثل هذه العائلة الموسّعة من حوالي خمس عشرة وحدة عائلية صغيرة . وقد تتألف العائلة الموسعة احياناً من رجل وزوجته ، واخوته الاصغر سناً وزوجاتهم واطفالهم . ولما كان اعضاء العائلة الموسعة يرتبطون بصلات القرابة الوثيقة ، فمن الطبيعي ان يكون التفاعل الاجتماعي والاقتصادي بينهم اشد منه بينهم وبين اعضاء السلالات الاخرى . ويمثل رب العائلة السلطة النهائية والرئيسة في كل من الوحدتين العائليتين : الموسعة (البيري) والصغيرة (الزاكا) .

وهكذا نرى ان الحي في قرية الموسي يتألف من مساكن الوحدات العائلية

الصغيرة والموسعة ، ويضم في اغلب الحالات جميع الممثلين المحليين للعشيرة . وهو ، بالاضافة الى مسكن شيخ السلالة ، يحتوي على المحراب « كيمسيروجو » حيث تعبد ارواح الاسلاف . ويخضع جميع افراد السا كا لاشراف شيخ السلالة، فهو يمثل السلطة السياسية والدينية الرئيسية في سلالته على اعتبار انه مستشار مختار القرية والوسيط بين افراد سلالته وبين ارواح السلف .

ويستعمل مصطلح واحـــد « بودو » للاشارة الى ثلاث فئات منفصلة: العشيرة ، والسلالة ، والمجموعة السكنية المحلية القائمة على روابط القرابة وهي المجموعة التي تقـــدم الحديث عنها . وبالاضافة الى الشؤون المرتبطة بالنسب والارث ، تؤدي السلالة وظائف مهمة بوصفها وحدة سكنية محلية قائمة على روابط القرابة ومؤسسة اجتماعية تسهم فيهـــا النساء من غير الاعضاء بدور اقتصادي واجتماعي لا يقل اهمية عن دور الرجال . ومع ان الرجال يلعبون دوراً بارزاً جداً في تصريف شؤون السلالة ، فان لزوجاتهم اثراً في القرارات التي يتخذها ازواجهن ، وذلك على الرغم من ان هذا الاثر قد يكون احياناً غير مباشر او غير ملموس . فالنساء ، مثلاً ، يلعبن دوراً هاماً حتى في علاقات اعضاء السلالة مع ارواح الاسلاف ، اذ هن اللواتي يتولين اعداد الطعام والقرابين الواجب تقديمها لارواح الاسلاف . وهن اللواتي ينجبن اعضاء السلالة، ويرضعنهم او يتولين تغذيتهم حتى موعد فطامهم (يكون ذلك عادة بعد بلوغ الولد السنة الثانية من العمر)، ويسدين لهم النصح والارشاد ويدربنهم على القيام بالادوار التي ستسند اليهم في المستقبل . وفي تربية الاناث من اعضاء السلالات تلعب النساء دوراً اهم من دور ازواجهن . غير ان اهمية دور النساء تبرز بشكل اوضح في نشاطهن الاقتصادي فبالاضافة الى اسهامهن في اعمال المزارع ، تراهن يشتركن مع ازواجهن اشتراكاً فعالاً في اصلاح سقوف المنازل ورصف ساحاتها ، حتى في صنع الطوب قبل المباشرة ببناء المنزل . والواقع ان اسهام الزوجات في النشاط الاقتصادي والاجتماعي للسلالة لا يقل اهمية عن اسهام الازواج والابناء،

ولا شك في انه اهم من اسهام البنات اللواتي يتزوجن ويتركن وحدتهن العائلية حالما يصلن الى سن البلوغ ويصبحن قادرات على الانتاج وعلى مساعدة آبائهن .

ومهما يكن من امر ، فان البنات يستطعن خدمة سلالتهن الاصلية بطريقة مختلفة . فاذا مـــا نجحن في اكتساب سمعة حسنة في بيوت ازواجهن ، فانهن بذلك يوثقن اواصر التعاون الاقتصادي والاجتماعي القائم بين سلالات آبائهن وسلالات ازواجهن . وحين يكتمل نضجهن ، يعدن احياناً الى منازل آبائهن ليساعدن اعضاء سلالتهن الاصلية في اقامة الطقوس والشعائر الواجبة لارواح الاسلاف . واذا كانت احداهن بلا اطفال عند وفاة زوجها ، فبامكانها العودة الى منزل ابيها والاقامة مع وحدتها العائلية .

وتفصل حقول الدخن او الطريق العامة بين احياء السكن المختلفة التي تنزل فيها عشائر الموسي . وتبدو كل مجموعة من الوحدات السكنية كما لو كانت قرية صغيرة مسوّرة . فبيوت الموسي مبنية من اللبن ، وهي مستديرة الشكل ولها سقوف من القش او القاب . ولكل بيت ساحة تكون عادة مجاورة لساحات البيوت الاخرى في الوحدة السكنية الكبيرة ، وبذلك تكون جدران البيوت واسوار الساحات متلاصقة ، وهي تبدو من الخارج كما لو كانت تشكل سوراً دائرياً مغلقاً لا منفذ فيه الا في نقطتين . فالوحدة السكنية الكبيرة للسلالة لها مخرج صغير ومدخل كبير مفتوح تقوم وراءه مباشرة مظلة كبيرة مغطاة بالقش (زاندي) حيث يجتمع اعضاء السلالة من الرجال للاستراحة او لتبادل الحديث او لممارسة اشغال يدوية بسيطة ، وحيث يستقبلون الضيوف ويستعرضون اخبار المجتمع ويبحثون في الواجبات الاجتماعية والشعائرية . وهنا ايضاً يتناول رجال السلالة وجبات الغداء التي يحضرها لهم ابناؤهم من مطابخ زوجاتهم . ويخدم الابناء آباءهم اثنـــاء الوجبة ؛ وبعد انتهاء الآباء من الاكل ، يتناول الابناء وجبتهم مما بقي من الطعام .

وتوجد ، على بعد خطوات من المظلة ، منصة الطحن (نيري) حيث تجتمع النساء لاعداد الحبوب لوجبات عائلاتهن . وهذه المنصة عبارة عن منضدة دائرية كبيرة مصنوعة من الطين ، ويبلغ قطرها حوالي عشرين قدماً ، وارتفاعها عن سطح الارض حوالي ثلاثة اقدام ، وقد صلّد سطحها وغطي بالرماد والزبل ليصبح صامداً للمطر . ولكل امرأة مكان مخصص حول هذه المنصة حيث تحتفظ بمدقتها وحيث تقف عند الفجر ، ومرة ثانية عند الغسق ، لتطحن الدخن ولتستمع الى اخبار القرية .

وكثيراً ما يوجد خارج السور المحيط بهذه الوحدة السكنية الكبيرة منزل مخصص لاحد الابناء الذين تنتمي امهاتهم الى السلالة ، اذ يحدث احياناً ان يترك شاب عائلة ابيه ويعيش بجوار عشيرة امه حيث يتمتع بحظوة خاصة . ويقوم خارج السور ايضاً منزل مخصص لسكن العزّاب من شباب العشيرة .

وقد ادخلت بعض الاضافات على هذا النمط التقليدي لتنظيم القرية نخص بالذكر منهـــا الوحدات السكنية المستقلة التي انشأها افراد دفعهم طموحهم الاجتماعي الى الاستقلال عن مضارب عشائرهم بقصد الانتفاع من مشروعاتهم الفردية في المجال الديني او الاقتصادي . فقد اصبح افراد كثيرون اغنياء بجهودهم الخاصة او نتيجة لنجاحهم في مشروعاتهم التجارية . وقد اعتنق الكثيرون الدين الاسلامي ، فكان من نتيجة ذلك ان اكتسب بعض الافراد اعتباراً اجتماعياً خاصاً بسبب سلطتهم الدينية ، وجمع البعض الآخر شيئاً من الثروة عن طريق الرسوم والخدمات التي يقدمها لهم الطلاب الراغبون في دراسة القرآن الكريم . وكثيراً ما يكون هؤلاء الافراد اصغر سناً من شيوخ العشيرة ، ولا مجال لان تنتقل اليهم السلطة السياسية او الدينية بالارث او بالطرق التقليدية الاخرى . وفي اغلب الحالات لا يرغب هؤلاء الافراد الناجحون في الخضوع لسلطة زعمائهم التقليديين او في الدخول في شراكة اقتصادية ومعيشية مع اعضاء

عشيرتهم الذين لم يبلغوا بعد مستوى معيشتهم . ويعتبر هؤلاء الافراد منحرفين وخارجين عن الانماط الجماعية للانتاج والاستهلاك وعن العرف الذي يشدد على ضرورة الاعتراف بالسلطة القائمة التي تميز التنظيم الاجتماعي التقليدي للمومي .

الاقتصاد التقليدي

لا مناص ، في مجتمع كمجتمع المومي ، من ان يعتمد النشاط الزراعي اعتماداً كبيراً على العمل التعاوني . فكل مزارع يعتمد على مساعدة اقربائه في حراثة حقوله وتهيئتها للزراعة وفي اعمال البذر والحصاد ، وذلك ليضمن انهاء كل من هذه العمليات في الموسم القصير الذي يجب ان تتم فيه . غير ان منتوج حقوله يظل ملكه الخاص ، ولا يشاركه فيه احد سوى زوجاته واطفاله . ويدعى اعضاء السلالة احياناً للعمل في الحقول الموضوعة تحت تصرف شيخ السلالة . ومع ان مردود هذه الحقول يخزن في الهري الخاص بالشيخ ، فانه ينتظر منه ان يتقاسمه مع اعضاء سلالته اذا دعت الحاجة الى ذلك .

وتعتبر رؤوس الاموال غير المنقولة ، كالمنازل والاهراء والحقول ، ملكاً للسلالة كلها ، اذ تقتصر حقوق الافراد فيها على استعمالها وحراستها على اساس مؤقت . وتنتقل هذه الحقوق الى آخرين عندما يحدث تغيير عام في مكان الاقامة او في الادوار ، وذلك اثر وفاة احد شيوخ السلالة . ومع ان الملك ينتقل وفق قواعد معينة في نظام التسلسل ، فان جزءاً منه يعاد توزيعه على اساس انه يمثل نتاج جهد السلالة بوصفها وحـــدة من اقرباء عصبيين . فالزوجات ، كما شرحنا سالفاً ، لسنا اعضاء في السلالة ، غير ان نشاطهن الاقتصادي لا يقل اهمية عن نشاط ازواجهن وابنائهن .

ويبحث شيخ السلالة المشروعات الزراعية للسنة التالية مع الاعضاء الكبار

الآخرين ويرسم الجميع خطة عامة للانتاج ، فيقررون اي الحقول يترك بوراً لاراحتها ، وايها يزرع قطناً او دخناً ، وايها يخصص للافراد الراغبين في زراعة محاصيل تجارية ، وايها يمكن توفيره ليوضع تحت تصرف السلالات المجاورة او الاصهار على اساس التسليف المؤقت . وعند حلول موسم المطر يتوجه جميع الرجال والنساء القادرون على العمل الى الحقول لتهيئتها للزراعة ، ولا يتركون وراءهم في القرية الا الطاعنين في السن او الاطفال الذين لم يبلغوا بعد سناً تمكنهم من العمل في الحقول او من رعاية مواشي آبائهم .

ويخضع قسم كبير من الاراضي الواقعة ضمن حدود قرية الموسي مباشرة لاشراف مختار القرية (تنجا نابا) ، وحارس الارض (تنجا سوبا) ، والممثلين المحليين للسلطة السياسية والسلطة الخارقة . وتخصص هذه الاراضي للطريق العامة وميدان السوق والمدافن والمراحيض العامة . اما جميع الاراضي الباقية فتستغل في الزراعة ، باستثناء الاجزاء التي لا تصلح لاي غرض .

ويطلق الموسي المصطلح العام « كي » على محصول الدخن الذي يشكل المنتوج الاساسي في اقتصادهم ، ويستأثر بأكبر نصيب من اراضيهم ومن نشاطهم الاقتصادي . ويزرع صنفان من الدخن : صنف حبه كبير ويدعى « كندا » ، وصنف حبه صغير يدعى « كازوا » . والدخن هو اول نبات يزرع بعد حلول موسم الامطار . وكثيراً ما تخلط بذور الصنفين وتبذر في حقل واحد ، وقد يخلط احياناً مع الصنف الصغير الحب نوع من الفاصوليا البيضاء يدعى « ينجا » . واذا كان الحقل منهكاً ، فقد يترك بوراً لمدة تتراوح بين ٥ سنوات و ١٥ سنة . وعند بدء الدورة الثانية ، يستغل في زراعة الدخن لمدة ثلاث او اربع سنوات . ولكن اذا كان المحصول في السنة الثالثة ضعيفاً ، فانه يزرع قطناً ، وتكون الدورة الزراعية الجديدة عادة كما يلي : قطن لمدة سنتين ، دخن لثلاث سنوات ، فجوز الارض ، فقطن مرة اخرى ، فدخن لمدة سنتين أخريين . ويعتقد ان

القطن ينعش التربة بسبب العناية الخاصة التي تبذل في زراعته ، فالارض تقلب جيداً ، وبعد قطف القطن ، يترك النبات في الحقل حيث يقلب مع التربة ليغنيها .

ويعمل كل مزارع ايضاً لحسابه الخاص ، وذلك بالاضافة الى تعاونه مع الآخرين في فلاحة الحقول الموضوعة تحت تصرف شيخ السلالة . وهو يقدم مساعدات لاقربائه ، ولذلك ينتظر منهم ان يعينوه في عمله كلما دعت الحاجة الى ذلك ، ولكنه لا يتقاسم واياهم مردود هذا الجهد الجماعي بل يحتفظ به لنفسه . ويطبق هذا الترتيب على العمليات الرئيسية كالحراثة والبذر وازالة الاعشاب . اما القرارات المتعلقة بالاصناف التي تزرع وكيفية زراعتها ، فهذه كلها من اختصاص المزارع وحده .

وتبرز اهمية العمل الجماعي او التعاوني بوجه خاص في الموسم الذي تجري فيه تهيئة الارض للزراعة ؛ وفي هذا الموسم يرحب المزارع بكل مساعدة تقدم له . ويبدو المزارع في هذا الموسم كما لو كان في سباق مع الزمن ومع زملائه ، وتراه يعتز بكفايته في العمل ويحاول ان يسبق الآخرين . وفي المرحلة الاولى من الاعداد لحلول موسم الامطار ، يلجأ المزارع اولاً الى الشخص الذي يعتبره أوفى صديق له ، ويطلب مساعدته في تهيئة الحقل للزراعة . واذا كان المزارع غير متزوج، فانه يستطيع اللجوء الى زملائه من غير المتزوجين طلباً للمساعدة. وقد يستغرق تنظيف الحقل واعداده للزراعة طول النهار ، وفي هذه الحالة تعد ام المزارع وجبة غداء تنقل الى الحقل ليتناولها المساعدون وقت الظهيرة .

ويستعمل مصطلح « تابا كوبا » للدلالة على الاعمال التي يقوم بها القرويون في الحقول الخاصة بمختار القرية . ويعهد الى احد شيوخ القرية باعلام ارباب السلالات متى واين سيجري العمل في حقول المختار ، وهؤلاء يتولون بدورهم

نقل النبأ الى ذويهم . ولم يعد الاسهام في هذا العمل الزامياً كما كان في السابق ، انما هو اليوم مجرد تقليد اجتماعي واعتراف بان رفاهة الفرد والقرية تتوقف على الرئيس .

ويعتبر كل رجل من رجال الموسي مختصاً بالزراعة . ومع ان الزراعة تشكل المصدر الرئيس للدخل ، فان كل مزارع يمارس ايضاً بعض الحرف اليدوية ، ولا سيما اثناء موسم الجفاف حين يتوقف العمل في الحقول . وعلى كل حال ، ليس ثمة اخصائيون ممن يحترفون مهناً على اساس التفرغ الكلي . حتى الموظفون في الادارة الاوروبية والمعلمون والكتبة والتجار يعملون في حقولهم بعض الوقت خلال موسم الامطار . ويلاحظ ان نشاط الحدادين والجزارين وعمال الجلود والاخشاب يجري على نطاق اضيق مما هو مألوف عند الاوروبيين ، ويضطر القائمون به الى تكييفه على متطلبات موسم الامطار وموسم نمو الدخن . وهناك شيوخ لا يقدرون على العمل في الحقول بسبب تقدمهم في السن ، وقد يجوز لنا ان نعتبرهم اخصائيين لا يشتركون فعلاً في النشاط الزراعي . غير ان اراضيهم يفلحها الاعضاء القادرون من عائلاتهم ، كما انهم يبدون اهتماماً كبيراً بسير العمل وبالموسم الزراعي . والجـــدير بالذكر ان مختار القرية وحارس الارض وبعض الاعيان والشيوخ لا يشتركون في فلاحة الارض ، وذلك لاعتبارات تتعلق بمراكزهم واعمارهم ، وليس لانهم متفرغون كلياً لواجباتهم السياسية او الدينية . غير انهم جميعاً يملكون حقولاً خاصة بهم ، ويعتمدون على مردودها لسد معظم حاجاتهم المعيشية .

وتقيم كل قرية من قرى الموسي في ياتنجا سوقاً عامة مرة في كل ثلاثة ايام ، بينما تخصص القرى المجاورة اياماً اخرى لاقامة اسواقها . ويلاحظ ان عدد التجار الذين يعملون على اساس التفرغ الكلي للتجارة قليل جداً ، فالرجال عادة يسوّقون سلعهم بأنفسهم كما انهم يتاجرون ببضائع من صنع اوروبي . وتتولى

زوجات الرجل بيع منتوجات مزارعه ، باستثناء اللحوم . واذا نجحت المرأة في تصريف الفائض من الدن الذي ينتجه زوجها ، فانها تتلقى هدية منه عند انتاء عمليات التسويق .

وتنشط الاسواق ، بوجه خاص، في الساعات الاولى من الصباح حين تكون اللحوم ومنتوجات المزارع طازجة . وعند العصر لا يبقى الا تجار قلائل ممن يحاولون بيع ما تبقى من منتوجاتهم للمتأخرين من المشترين بأسعار مخفضة جداً . ويجد الاهالي متعة كبيرة في النشاط الاجتماعي الذي يقترن بيوم السوق، لانه يتيح فرصة لتقابل الاصدقاء والاقارب ، ولتبادل الاخبار والتعليقات على الملابس والمحاصيل والتطورات السياسية الراهنة . والسوق ايضاً مسرح لعقد القروض ، وتقديم الهدايا الصغيرة للاصدقاء والاقارب ، والمداعبات والمغازلات وترتيب مواعيد اللقاء — وباختصار تتيح السوق فرصة للقاءات اجتماعية عرضية تعتبر من اهم وسائل الترفيه في حياة ياتنجا .

ويعتمد المزارع في مجتمع الموسي على تعاون اعضاء سلالته . وهو بحاجة الى هذا التعاون ليضمن نجاح جهوده الاقتصادية الفردية او ليجد من يتقدم لمساعدته في حالة اخفاق محصوله . وليضمن هذا التعاون يتوجب عليه ان يحرص على المحافظة على مركزه الاجتماعي في نظام معقد من الحقوق والالتزامات التي تحدد علاقة الفرد بعائلته او عشيرته . فينتظر من الفرد ، مثلاً ، ان يتبادل الزيارات والهدايا مع الآخرين ، وان يساعد في النشاط الاقتصادي لجماعته وفي طقوسها وشعائرها ، وان يحضر المناسبات الخاصة بالسلالة ويشترك فيها اشتراكاً فعلياً .

وهكذا نرى ان الفرد يعتمد اعتماداً كبيراً على ذويه وافراد عشيرته وجيرانه في حياته الاجتماعية والاقتصادية والعاطفية . ويبلغ هذا الاعتماد مبلغاً يجيز لنا القول ان نجاحه الاجتماعي والاقتصادي يتوقف على مهارته في

التصرف ضمن هذا الجهاز المعقد من العلاقات ، مثلما يتوقف عـــلى جهوده الاقتصادية الشخصية . فقد يقرر فرد ، مثلاً ، ان يصرف النظر عن الحاجة الى تنقية حقوله من الاعشاب مرة ثانية كي يتسنى له تقديم هدايا لجهة معينة او السفر للاشتراك في جنازة احد اقربائه . وهو ، في هذه الحالة ، انما يوازن بين مختلف الاعتبارات ، ويقرر اختيار السبيل الذي ينسجم ، في النهاية ، مع مصلحته الاقتصادية العليا .

ويشعر المزارع ايضاً ان نجاحه يتوقف على الاعضاء المتوفين من سلالته ، اي على ارواح الاسلاف (الكيمسي) . فاذا قدم لهم دجاجة ، فانهم قد يجلبون التوفيق له ويضمنون له مردوداً وفيراً من الدخن . واذا احسن معاملتهم، فانهم قد يحمون اشجار الجوز الخاصـــة به من العواصف المدمرة ، وقد يمنحونه من العافية والقوة الجسمية ما يمكنه من انجاز الاعمال الشاقة التي تكثر في موسم الامطار حين تكون الاهراء خاوية تقريباً ، والمواد الغذائية شحيحة . ولكل مظهر من مظاهر رفاهة الفرد ارواح مختصة به . ولا شك في ان الفرد يتكبد نفقات كثيرة في سبيل الوفاء بالتزاماته نحو ارواح الاسلاف وتقديم التضحيات لها ، هذا بالاضافة الى الوقت الطويل الذي يكرسه لمثل هذه المراسيم . ولكن لا معدى للمزارع عن تلبيـــة حاجات الارواح ورعايتها ، نظراً لان عطفها ضروري لنجاحه .

حراس الارض

هناك علاقة وثيقة بين الاشراف على مصادر المياه التي يعتمد عليها الاقتصاد الزراعي ، وبين سلطة حراس الارض بوصفهم وسطاء يستطيعون الاتصـــال بالمظاهر المختلفة لاله الموسي الذي يعرف باسم ونـّام . ويبدو ان اله الموسي يترفع عن التدخل مباشرة في شؤون البشر، ولكن الفرد يستطيـع ، من خلال مظاهر الاله الخاصة وعن طريق وساطة حراس الارض من نسل السكان الاصليين في ياتنجا، يستطيـع ان يسترضيه بقصد السيطرة على مختلف القوى في بيئته الطبيعية والخارقة التي يعتمد عليها نجاح جهوده الاجتماعية والاقتصادية . ومن مظاهر ونـّام التي يعوذ بها الفرد وينشد مساعدتها: تنجا وندي مظهره الارضي، وتيدو

وندي الذي يهب الحياة للمملكة النباتية ، ويلي هذين المظهرين في الاهمية : سجويري وندي اول سلف مؤلـه للموسي ، وكي وندي إله الدخن ، وساجا وندي إله المطر .

وتقسم كل قرية من قرى الموسي في ياتنجا الى مناطق تخضع كل منهـــا « لقيادة » احد حراس الارض ، وتضم المنزل السلالي لحارس الارض ومنازل ومزارع سلالات الموسي الاصيلة . ويحرص رئيس كل سلالة على اقامة علاقات حسنة مع المظهر الارضي للإله ، وذلك بوساطة حارس الارض الذي تخضع المنطقة لقيادته . وفي بعض الحالات قد تملك السلالة ارضاً تخضع لسلطة اثنين من حراس الارض ، مما يضطرها الى تقديم تضحياتها وهداياها في مقام كل منهما .

ويتوجب على الفرد ، ليضمن التوفيق في عمله الزراعي ، ان يسترضي المظهر الارضي للاله (تنجا وندي) بتقديم تضحيات وهبات مالية لحارس الارض ، وبالامتناع عن الاعمال التي تعتبر انتهاكاً لحرمة الارض . فالاتصال الجنسي ، مثلاً ، لا يجوز ان يجري الا في فناء خاص او في داخل المنزل . ويعتبر خرق هذه القاعدة عملاً يلوث الارض ويجب التكفير عنه بتقديم تضحيات خاصة ويدفع غرامة لحارس الارض . والاشياء المفقودة التي يعثر عليها في الطريق العامة او في الادغال تعتبر في حراسة اله الارض ، ويجب تسليمها لحارس الارض وابقاؤها في عهدته ريثما يتم التحقيق اللازم بشأنها . واذا لم يدع احد ملكية الاشياء المفقودة ، فانها تقدم هبة لتنجا وندي وتوضع على مذبحه حيث تصبح قسماً من رموز الارض (تينسي) . وكان من جراء هذا التقليد ان تكدست على مذابح اله الارض اكوام من علب السردين القديمة ، وقطع الدراجات ، وبقايا الملابس ، والحجارة الغريبة ، وقطع الخردة ، والسلال ، والادوات الخشبية ، والاسلحة . وتترك هذه الاشياء كلها على المذبح لتتحلـل تدريجاً وتختلط ثانية بالارض الام . وبامكان المسافرين الذين يحلون في قرية غريبة ان يضعوا امتعتهم قرب مذبح حارس الارض ، وبذلك يضمنون ان تكون في امان من السرقة .

واذا رغب مزارع في استصلاح ارض جديدة وازالة ما فيها من الجنبات ، فعليه اولاً ان يحصل على اذن من حارس الارض وان يقدم هدية لاله الارض ؛ وعليه كذلك ان يكرر هذا العمل اذا ما رغب في استغلال الارض ثانية في العام التالي. وبعد وفاته تنتقل هذه الارض الى ابنائه الذين لا يثبت حقهم فيها الا اذا اعترفوا كل سنة بسلطة حارس الارض . واذا فكر احدهم في حفر بئر ، فعليه ان يحصل على تفويض من حارس الارض وان يستأنس برأيه حول افضل موقع لحفر البئر . ويحسن المزارع صنعاً اذا هو اكثر من استشارة حارس الارض بشأن نشاطه الزراعي . وينتظر منه ايضاً ان يبلغ عن كل تعديل يدخله على مزارعه او على الادغال المجاورة ؛ ولا علاقة لهذا الاجراء بأهمية التغيير الذي يحدثه المزارع ، انما هو مظهر من مظاهر حرصه على تأمين مصالحه الاقتصادية باقامة علاقات حسنة مع حارس الارض .

مظاهر اخرى من الدين

ويتولى ابناء آخرون من نسل السكان الاصليين (البوجوبا) مهمة استرضاء تيدو وندي ، اي المظهر النباتي للاله ونـّام . فبالاضافة الى المظاهر المتعددة لونـّام والنظام المعقد من الكهنة والشعائر المكرسة لاسترضائه ، هناك قوى اخرى كثيرة تسكن العالم الغيبي الذي يعتقد الموسي بوجوده . وهذه القوى هي من الكثرة بحيث تبدو للمراقب لاول وهلة انها تكاد تكون مساوية لعدد افراد الموسي الذين يبحث معهم موضوع القوى الخارقة . فالوصف الذي يقدمه كل فرد لهذه الكائنات الخارقة يختلف تبعاً لرد فعله الذاتي الناتج اما عن خبرته المباشرة بها او عن اثر القصص التي سمعها عن سلوكها . وثمة فرق هام بين ونـّام وبين هذه الكائنات الخارقة الثانوية . فونـّام يميل اساساً الى حب الخير طالما يسترضيه الناس ويقومون بالفروض الواجبة عليهم نحوه . اما الكائنات الخارقة الثانوية فهي في الغالب نزعة الى الشر والاذى ، وليس من السهل استرضاؤها

والتأثير عليها ، ولعل هذا هو السبب الذي جعل الناس يمتنعون عن عبادتها . والواقع ان الموسي لا يعنون باسترضاء هذه الكائنات بقدر ما يعنون بابطال نواياها الشريرة عن طريق استخدام التعاويذ والرقى الواقية .

اما الادغال البعيدة عن المزارع او الاراضي المتروكة بوراً فلا يعرف عنها الموسي بقدر ما يعرفون عن المظاهر الاخرى من بيئتهم الطبيعية . ويصدق هذا القول، بوجه خاص، على الادغال النائية التي تسكنها ارواح مجهولة والتي تخرج حتى عن نطاق سلطة حارس الارض. فمع ان الادغال تدخل ضمن نظام الكون الذي ابتدعته مخيّلة الموسي ، فانها تقع على هامش الوجود وتثير الرعب في نفوس الاهالي . وتكاد هذه المنطقة المجهولة التي لا يمتلكها احد تكون مرادفة للخوف . فالحلم الذي يرى فيه النائم مشاهد مخيفة يسمى « الدغل الزاحف » او « شرك الدغل » . وتستعمل هذه العبارات ايضاً لوصف الصدمات العاطفية او مشاعر الخوف التي يحس بها المرء لدى وقوع نظره فجأة على جثة او اسد او ما شاكل ذلك من المشاهد المرعبة .

وتعتبر الارواح التوائم « كيكرديسي » اهم الكائنات الخارقة التي تسكن الادغال . وتعيش هذه الارواح في فئات من اثنين او اكثر ، وتسكن في الكهوف وعلى اشجار او في الاجزاء الكثيفة من الادغال . وتختلف روايات الاهالي حول اوصافها التفصيلية ، ولكن هناك اجماع عام على انها صغيرة ولا يزيد طول الواحدة منها على قدم تقريباً ، وانها سوداء كالموسي ، وانها تضم افراداً من الجنسين . وهي تشبه البشر في تنظيمها الاجتماعي ، اذ تخضع كل فئة منها لحكم رئيس يدعى « كيكرديسي نابا » .

وينظر الى الاطفال التوائم دائماً كما لو كانوا من مبعوثي الارواح التوائم . فبعد مولد طفلين توأمين بقليل ، تتوجه الام الى مكان سكن التوائم حاملة معها

هدية من الطعام . ولدى وصولها الى المكان تقدم هديتها وتعبر عن امتنانها ، ولكنها توضح للارواح التوائم ان عليها استرداد طفليها حالاً اذا كان في نيتها الكيد لها او ايقاع اي اذى بها ، نظراً لانها لن تصبر على اي الاعيب من هذا القبيل . وتطلب اليها ان تتخلى عما قد يراود نفوسها من رغبة في الايقاع بها او تعذيبها عن طريق طفليها التوأمين . ومع ان الارواح التوائم كثيراً ما تلجأ الى فعل الشر ، فانها اقرب الى المرح منها الى الكيد ، وهي في الاساس حيادية ومجردة من نوازع الخير والشر . واذا حدث ان توفي الوليدان التوأمان ، فان الوالدين يقابلان ذلك بشيء من الارتياح لانهما يحملان اعتقاداً راسخاً بانهما ابطلا نوازع الشر عند الارواح التوائم وحملاها على الاقرار بالهزيمة .

الدورة الاقتصادية والشعائرية

يحسن بنا ان نقدم وصفاً موجزاً للدورة الاقتصادية والشعائر التي تـــقام في مراحلها المختلفة ، لان ذلك يوضح نظرة الموسي الى علاقاتهم مع القوى الكامنة في بيئاتهم الطبيعية والخارقة والاجتماعية ، والطرق التي يتبعونها للتأثير على هذه القوى ، وبالتالي لتأمين الرفاهة والخير لانفسهم . فالسنة ، عند الموسي ، تقسم عادة الى ١٢ موسماً قمرياً لكل منها اسم يرمز الى النشاط الاقتصادي الرئيس للموسم او الى الشعائر التي تقترن به .

ويدعى الموسم الاول من سنة الموسي « جامبو » ، وهذا هو اسم القرية التي تقـــيم الشعائر الاولى لاستمطار الغيث (تنجانا) . ومع ان الامطار لا تهطل الا بعد خمسة او ستة شهور من هذا التاريخ ، فان هذه الشعائر ترمز الى بـــدء الدورة الاقتصادية الجديدة . وفي هذه المناسبة ترسل كل اسرة من الاسر التي تملك اراضي تخضع لقيادة حارس الارض ، ترسل احدى فتياتها لتضع هدية من ثريد الدخن على مذبح تنجا وندي ، المظهر الارضي لاله الموسي . وينقل حارس

الارض الى تنجا وندي رغبة الاسرة في موسم غني، ويعطي كل فتاة كتلة صغيرة من التربة الطينية المحيطة بالمقام . وتمثل هذه الهبة روحاً مقدسة ، وتوضع تحت الهري الذي سيؤخذ منه البذار للموسم الجديد .

وينظم اصحاب الاراضي الخاضعة لقيادة حارس الارض حملات صيد يخصص مردودها للحارس . وفي اليوم التالي يقوم الحارس بزيارة كل من الاسر التي تملك اراضي خاضعة لسلطته ، ويتسلم منها وعاء من ثريد الدخن ليسكبه على الارض كتقدمة لاله الارض ، ويبتهل الى الاله ان يمن على الاسرة بالصحة الجيدة والمطر الغزير والحصاد الوفير . وحين يسكب الحارس التقدمة ، تسعى كل امرأة للظفر بنزر يسير منها في وعائها فتسكبه على الارض ليمثل نصيبهـــا من التقدمة . ويعتـــبر الدخن المأخوذ من منتوج موسم سابق غني مجلبة للتوفيق والطالع الحسن، ولذلك تحاول النساء الاخريات الظفر بنصيب منه ليسكبنه في تقدماتهن، وهكذا تنتقل اجزاء الثريد من وعاء لآخر اثناء تساقطها على الارض .

ويسمى الموسم الثاني « بيجا » تيمناً بالشعائر التي تقام لدى القيام بالعمليات الاولى في الحقول ، اي عمليات الحرق وتنقية الارض من الحجارة والاعشاب . وفي هذه المناسبة يقدم حارس الارض قرباناً على مذبحه الخاص ، ثم يتوجه الى منزل الكاهن المجاور (بوجا) المكلف باسترضاء المظهر النباتي للاله . وترمز هذه الزيارة الى العلاقة المتبادلة بين الكاهنين والى القوى الخارقة التي يؤثران فيها . ويكرر البوجا المراسيم السابقة مع فارق واحد وهو ان ثريد الدخن يقدم هنا الى تيدو وندي ، اي القوة التي تهب الحياة للنباتات وليس للارض .

وبعد تنظيف الحقول وتهيئتها للزراعة ، تقدم القرابين لبوجو وندي ، وهو مظهر خاص من مظاهر تنجا وندي يتولى حراسة حقول المزارعين . فقبل عملية البذر او فور انتهائها ، يطلب المزارع الى حارس الارض تضحية خروف او

معزى لاله الحقل والابتهال اليه كي يمنحه العافية والمطر الغزير والحصاد الوفير . وتشكل هذه التضحية (بوجو ماندي) المرحلة الاخيرة من مراحل التهيئة الشعائرية للدورة الاقتصادية الجديدة، وهي تستهدف استدرار عطف بوجو وندي، وكذلك عطف الارواح التوائم التي تسكن الحقل . فاذا كانت الارواح التوائم راضية عن المزارع ، فانها ستحمي « روح » محصول الدخن من الارواح التوائم في الحقول المجاورة التي قد تحاول « سرقته » لمصلحة مزارع آخر . فالارواح التوائم ، شأنها شأن ارواح الاسلاف ، قد تثير رياحاً عاتية تعصف بالحبوب الناضجة في سبلاتها وتطلق « ارواحها » (شيسي) من عقالها لتغني الحقول المجاورة التي تسكن فيها .

ويسمى الموسم القمري الثالث « كونديبا بيجا » . اما الرابع الذي يقابل عادة شهر حزيران (يونيو) عند الاوروبيين ، فيعرف باسم « الخالي » او « اللامقترن » بسبب خلوه من اي شعائر خاصة له . ويبدأ العمل الشاق في الحقول عادة في هذا الموسم . وتعني كلمة « وراجا » الفلاحة الاولى ، وهي الاسم الذي يطلق على الموسم الخامس . اما السادس الذي يبدأ اما في مطلع ايلول (سبتمبر) او في نهاية آب (اغسطس) ، فيسمى « باكا » ، وهي كلمة تعني « الفلاحة الثانية » .

واذا لم يكن الدخن ناضجاً وجاهزاً للحصاد عند ظهور الهلال السابع ، فان الموسم يظل يحمل اسم « باكا » نظراً لان المزارعين يواصلون اعمال الفلاحة . والقرار الاخير بهذا الشأن هو من اختصاص زعيم قرية روم . وتنتظر مملكة موسي بأسرها قراره لتعرف ما اذا كان عليها ان تقيم شعائر « الباسجا » التي تختتم السنة الاقتصادية او عليها ان تؤجل الحصاد وما يقترن به من شعائر الى الشهر التالي. فخلف منزله يوجد حقل دخن مقدس تحمل حبوبه ، لدى نضجها، مظهراً من مظاهر الاموات من ملوك ياتنجا . وحين يكون الدخن في هـــذا

الحقل جاهزاً للحصاد ، فان الموسم القمري التالي يدعى « يالم » ويباشر بالدورة الشعائرية التي تختتم السنة الاقتصادية . وفي العهود الاولى من حكم سلالة ياتنجا ، كان الدخن من هذا الحقل يستغل لاعداد تقدمة من الثريـــد لاسترضاء ارواح مؤسسي المملكة . اما اليوم فان قسماً من باكورة منتوج هذا الحقل يؤخذ الى مذبح قرية روم حيث يكرس لارواح الملوك الاوائل . وتعد ايضاً حزمتان من الحقل نفسه ، ترسل احداهما الى اواهيجويا حيث تقدم هبة لياتنجا نابا من الابناء الاحياء من نسل الملوك الغابرين ، في حـــين ترسل الاخرى الى قرية جورسي ، العاصمة السابقة والمقر الاول لنابا ياديجا ، مؤسس سلالة ياتنجا .

وترسل القرى الى هذين المركزين السياسيين وفوداً يرافقها شباب يتولون قطع سيقان من نبات الدخن اثناء سيرهم واضافتها الى الحزمتين اللتين يجري اعدادهما . والهدف من هذا الترتيب اشراك جميع مزارعي ياتنجا في اعداد التقدمة التي ترمز الى اعتماد الموسي على عطف ارواح الملوك المتوفين وعلى عطف الاحياء من ذريتهم. ويقدم الدخن المرسل الى أواهيجويا قرباناً على مذبح القصر الذي شيده الملوك الاوائل . اما الدخن المرسل الى جورسي فيقسم الى قسمين : قسم يكرس لارواح زعماء القرية السابقين ، والثاني يكرس لمقام الاموات من الملوك . وتعيد كل من قريتي اواهيجويا وجورسي جزءاً من التقدمة الى قرية روم مصحوبة بسيقان من المحصول المحلي في كل موقع . وتشكل هذه السيقان التقدمة النهائية التي ترمز الى العلاقات المتبادلة بين مختلف التنظيمات السياسية والاقتصادية والدينية عند الموسي . وتوضح هذه الدورة الشعائرية مبلغ اعتماد الاهالي على عطف ارواح الملوك الاوائل واحسانها ، واهمية ذلك كله لتحقيق النجاح في بيئتهم الاجتماعية والاقتصادية والطبيعية والخارقة .

يلي الشعائر المذكورة اعلاه مراسيم تسمى « كوم فيليجا » اي « تقـــديم الشكر » . وفي هذه المناسبة يشكر الاهالي حاكم الموسي ، ياتنجا نابا ، على

الطريقة الرشيدة التي يصرف بها شؤون المملكة وعلى سياسته الحكيمة التي مكنت المزارعين من فلاحة حقولهم بأمان واطمئنان . وفي الوقت المخصص لاقامة هذه المراسيم يسافر جميع زعماء القرى ومدراء النواحي الى اواهيجويا لتحية ملكهم وتجديد ولائهم له والتعبير عن استعدادهم لخدمة عرشه .

وبعد ظهور الهلال التالي المسمى « تيدو » تقام شعائر لتوجيه الشكر الى ونـّام – عن طريق مظاهره الارضية والنباتية – على نصرته للمزارعين خلال الموسم الزراعي وعلى تفضله بمنحهم مردوداً وفيراً من حصادهم. ومع ان حراس الارض يتولون الاشراف العام على هذه الشعائر ، فانهم يفوضون مساعديهم « البوجابا » بتأدية الخدمات اللازمة وبتقديم القرابين على مذابح تيدو وندي . وبعد الانتهاء من هذه المراسيم ، قد يرى البعض تقديم دجاجة قرباناً للإله للتعبير عن امتنانهم لموسم جيد او لميلاد طفل .

وبعد ظهور الهلال الذي يلي « تيدو » تقام شعائر تعرف باسم « فيليجا » ، وفيها يعبر الاهالي عن شكرهم لاسلاف كل سلالة على ما وفروه من حماية ابان الاشهر العصيبة من فصل الامطار . ويتولى مختار القرية او زعيمها تقـــديم القرابين التمهيدية لمزار ارواح الزعماء السابقين ولمزار أسلاف سلالته . وبما ان هذه التقدمات تكرس لارواح قوية ، فمن الافضل عدم الاشارة اليها مباشرة بأسمائها ، ويكتفى بالاشارة اليها بمصطلح « كيكيريجو ناماوري » الذي يعني « رقصة توأمة » . والارواح التوائم ، كأرواح الاسلاف ، تنجب اطفالاً . ويتجنب الاهالي احياناً الكلمات « المشحونـــة » ، كأن يطلقون على روح مصطلحاً يرمز الى قوة شبيهة بالقوة الاصلية ، ولكنها أقل قدرة وصولة منها . والهدف الخاص للتقدمات الاولى هو استرضاء ارواح اسلاف القرويين من اجل الحصول على حمايتها ومساعدتها في الايام المقبلة العصيبة . واذا تخلف بعض الافراد عن تقديم التضحيات ، فان أسلافهم قد ينزلون بهم العقاب . ويعتقد

ايضاً ان الاسلاف قد يحاولون استدعاء بعض اعضاء السلالة لينضموا اليهم في هذه الفترة .

أما تقديم التضحيات في هذه الفترة فيتولاه اطفال بنات السلالة (ياسينمبا) الذين تشبه علاقاتهم مع ارواح الاسلاف بعلاقاتهم الحسنة مع اقارب امهاتهم . ويقوم كبير السلالة بتقديم الدجاجة الاولى للتضحية ، فيذبح عنق دجاجة ببطء ويكرسها للتوأم « كيكيريجو » الذي يرمز الى السلف الاول للسلالة . وسبق ان ذكرنا ان الافراد يتجنبون استعمال الاسماء الحقيقية لاسلافهم الاول ، ويؤثرون استعمال اسماء رمزية او اشارات غير مباشرة . ويتوالى ذبح الدجاج الذي يقدم تضحيات لاسلاف من اجيال مختلفة . وكلما تذبح دجاجة ، يعبر الاهالي عن شكرهم للاسلاف على الحماية التي وفروها لهم خلال فصل الامطار ، ويلتمسون منهم مواصلة العناية بشؤون ذريتهم خلال موسم الجفاف .

ومن المشاهد النهائية التي تختتم بها السنة الاقتصادية احتفال يدعى «نابوسوم» (او تحية الزعيم) . ويعتبر هذا الاحتفال نشاطاً اجتماعياً متمماً للشعائر التي تقام للتعبير عن الولاء للسلطة السياسية المركزية في كوم فيليجا . ويتوجه شيوخ كل سلالة ، في هذه المناسبة ، الى زعيم القرية حاملين معهم هبات من الدخن ، ويؤكدون له استمرار اعتمادهم على سلطته السياسية وعلى وساطته مع الاسلاف النبلاء . ويعربون عن املهم في ان تنعم القرية بالامن والطمأنينة خلال الاشهر التالية من فصل الجفاف وفي موسم الامطار الاولى عند بدء الدورة الاقتصادية الجديدة .

وباقامة مثل هذه الشعائر على مدار السنة ، تكون جميع مصادر القوة التي تعتمد عليها رفاهة الموسي — الاجتماعية منها والخارقة — قد شكرت على مساعدتها خلال السنة المنصرمة ، وشجعت — عن طريق الكرم الذي اظهره

المبتهلون اليها – على مواصلة عطفها واحسانها خلال السنة التالية . فالموسي يدركون طبيعة هذه القوى ويعرفون كيفية التحكم فيها . وهم يدركون ان هذه القوى ما هي الا مظاهر من الاله الذي ينعكس تقديره لوفائهم بالتزاماتهم الشعائرية في شكل رياح خفيفة منعشة وامطار غزيرة تضمن لهم موسماً غنياً وحصاداً وفيراً . ويحرص الفرد ، في حياته العقلية والعاطفية ، على ايجاد نوع من التوازن في علاقاته مع البيئة التي يعيش فيها ويفهمها . وقد يحدث احياناً ان تخفق الجهود التي يبذلها للمحافظة على هذا التوازن بسبب مفعول السحر او نتيجة لارادة الاله المعاكسة لجهوده ، ولكنه رغم كل ذلك يشعر بالامن والاستقرار ويستمتع بهما على اعتبار انهما حقيقيان ولهما وجود فعلي .

مشكلات التكيف الثقافي في مشروع ري النيجر

ان طبيعة العلاقات المتبادلة بين تنظيم النشاط الاقتصادي وبين المؤسسات الاجتماعية والدينية في مجتمع الموسي تلقي ضوءاً على مشكلات التكيف التي يواجهها الاهالي الذين جرى توطينهم في منطقة مشروع ري النيجر. ومن الواضح ان هذه المشكلات تتعدى نطاق الحاجة الى تحقيق التكيف التكنولوجي ، اذ يتوجب على المستوطنين في الواقع التكيف على بيئة ثقافية جديدة تختلف تمام الاختلاف عن بيئتهم الثقافية السابقة .

فعندما استقر المستوطنون الجدد في منطقة المشروع، لم يجدوا فيها المؤسسات التي اعتادوا الاعتماد عليها دائماً من اجل تحقيق امنهم واستقرارهم ، بل وجدوا بدلاً منها بيئة طبيعية تتحكم فيها قوى جديدة يجهلونها . فمصادر المياه، في البيئة الجديدة ، لا تعتمد على السلطة الخارقة لحراس الارض ، وانما على سد بناه الاوروبيون . ووجد المستوطنون انفسهم ايضاً في عزلة اجتماعية عن اقاربهم

وارواح اسلافهم في ياتنجا ، كما انهم لم يرتاحوا كثيراً لوجود زملاء من شعب الموسي لم تربطهم بهم اي من الصلات القائمة على رابطة الدم او المصاهرة .

وكان المستوطنون يجندون عنوة للعمل في منطقة مشروع الري ، وظل هذا الترتيب قائماً حتى عام ١٩٤٤ حين ألغي نظام العمل بالسخرة في جميع ارجاء الاتحاد الفرنسي . ويجري الآن نقل عدد من عائلات الموسي الى منطقة المشروع كل سنة ، وذلك في نطاق برنامج الاستيطان الطوعي الذي يعمل به اليوم. ويمنح رب كل عائلة جديدة بيتاً ، وعدداً من الثيران ، ومحراثاً ، وقطعة ارض تتناسب وعدد الاعضاء العاملين في عائلته . ويطبق العمال طرقاً حديثة في انتاج الارز والقطن ، وذلك وفق الارشادات التي يقدمها لهم المهندسون الزراعيون الاوروبيون . وتقوم ادارة المشروع بشراء محاصيلهم ودفع ثمنها نقداً، بعد خصم الرسوم التي تستوفى على البذار والري واستعمال الآليات ووسائل النقل وغير ذلك من التسهيلات المتوافرة في منطقة المشروع . ويكتسب المستوطنون ، من وجهة نظرية ، حق الاقامة الدائمة على الاراضي التي وزعت عليها بموجب نظام التسليف الزراعي، شريطة ان يكونوا قد سددوا جميع الديون المستحقة عليهم.

ويمكن القول ان تكيف الموسي على البيئة الجغرافية الجديدة كان سريعاً وسهلاً نسبياً . فمنطقة ياتنجا ومنطقة مشروع النيجر تقعان في اقليم جغرافي واحد . ولعل اهم فرق بين البيئتين الجغرافيتين هو ان المياه لاغراض الري اوفر وايسر منالاً في منطقة المشروع منها في منطقة ياتنجا . وكان تدخل القوى الخارقة في مصادر المياه يعتبر في السابق من العناصر الاساسية في ديانة الموسي؛ وقد احدث التغير في مصادر المياه شيئاً من الاضطراب في المعتقدات الدينية ، ولكن هذا الاضطراب كان اقل كثيراً مما كان متوقعاً .

فالبيئة الجديدة، بدلاً من ان تضعف ايمان المستوطنين بدينهم الاصلي، حملتهم

على الاعتقاد بان القوى الطبيعية في موطنهم الجديد تختلف عنها في موطنهم السابق وانها بالتالي يجب ان تسخر لهم بطرق مختلفة . وقد التقى المستوطنون الجدد بالبارا من سكان السودان الفرنسي الاصليين — وهم من المسلمين المتحمسين لدينهم — وكان من جراء هذا الاتصال ان اقبلوا على اعتناق الدين الاسلامي على اعتبار انه دين الوطن الجديد . ومما يستلفت النظر سرعة انتشار الاسلام بين المستوطنين الجدد الذين يفدون الى منطقة المشروع ، ومن اسباب ذلك : اعتقاد المستوطنين الجدد ان الاسلام هو الذي يسخر لهم القوى الخارقة التي تتحكم في بيئتهم الجديدة، وثقتهم بان شيوخ الموسي الذين ظلوا مقيمين في ياتنجا سيواصلون الوفاء بالتزاماتهم الدينية في وطنهم الاصلي ، واخيراً تأثرهم بافراد الموسي الذين سبقوهم الى الاسلام .

وكان اعتناق المستوطنين الجدد للاسلام سطحياً مثلما كان سريعاً . فلم يكن لديهم الوقت الكافي لدراسة اصول العقيدة الاسلامية وفلسفتها ، ولا للاستغراق في تأملات من النوع الذي يسبق عادة نبذ معتقدات دينية قديمة وتبني اخرى جديدة لتحل محلها . وكانت تقاليدهم في وطنهم الاصلي تشدد على مراعاة الشعائر الشكلية المتصلة بمعتقداتهم اكثر من تشديدها على الجوانب الروحية والانفعالية ، ولذا بدا لهم ان مجرد تأدية العبادات والتكاليف التي يفرضها الدين الاسلامي ومراعاة بعض التقاليد الاسلامية (كتأدية الصلوات اليومية الخمس او تبني اسم اسلامي او احترام شيوخ المسلمين وعلمائهم) يكفي لان يمثل رد فعل معقولاً تجاه البيئة الجديدة التي وجدوا انفسهم فيها والتي تقوم على نظام خارق يختلف – في نظرهم – اختلافاً واضحاً عما ألفوه في بيئتهم القديمة ، ويتطلب بالتالي معالجة مختلفة . واغلب الظن ان رغبتهم في ممارسة بعض السيطرة على النظام الخارق الجديد ، وتأثرهم بالمعايير الدينية السائدة في بيئتهم الاجتماعية الجديدة ، وتميز الافريقيين الغربيين باستعدادهم لتقبل فكرة وجود قوى خارقة

جديدة ـ وربما كان هذا اكثر العوامل اثراً وفعالية ـ كل ذلك سهّل عليهم اعتناق الاسلام دون الاضطرار الى نبذ افكارهم وتقاليدهم الدينية .

اما تكيف المستوطنين على الاوضاع الجديدة الناجمة عن تغـــير تنظيمهم الاقتصادي فقد كان صعباً للغاية ، ولا سيما حين نقابل بينه وبين السهولة النسبية التي بها تم تكيفهم على المظاهر الطبيعية والخارقة لبيئتهم الجديدة. فكان عليهم، مثلاً ، ان يتعلموا طرقاً ووسائل تكنولوجية حديثة في زراعة الارز والقطن ، كالري بالطرق الحديثة واستعمال الاسمدة الكيميائية والمحاريث الحديثة . اما تشغيل الآلات الخاصة بتهيئة الارض للزراعة او بالحصاد ، فكان يعهد به الى افراد من غير الموسي دربوا خصيصاً لهذا الغرض . وعلى الرغم من الصعوبات التي واجهها المستوطنون في التفاهم مع المهندسين الزراعيين الاوروبيين ، فانهم لم يحتاجوا الى وقت طويل لاتقان الاساليب الفنية الحديثة . واضطر المستوطنون ايضاً الى التكيف على انماط جديدة في الاستهلاك ، فقد حل الارز محل الدخن الذي كان يشكل المادة الغذائية الرئيسية في بيئتهم الاصلية . وعلى الرغم من تعرض المستوطنين لبعض الامراض البسيطة في مستهل اقامتهم في بيئتهم الجديدة، فانهم سرعان ما تكيفوا على اكل الارز ، وان كانوا لا يزالون يعتقدون في قرارة انفسهم ان الدخن يتفوق على الارز في قيمته الغذائية .

اما التكيف على التنظيم الاجتماعي الجديد ، فكان اصعب كثيراً من التكيف على التكنولوجية الحديثة او الغذاء الجديد . وقـــد حاولت ادارة المشروع التخفيف من وطأة هذه المشكلة، فسعت الى اشاعة جو الانماط الثقافية القديمة في منطقة الاستيطان، وذلك بانشاء مؤسسات اجتماعية شبيهة بالمؤسسات التقليدية .

ويجدر بالذكر ان ادارة المشروع لم تتوصل الى تفهم تام لطبيعة المؤسسات الاجتماعية التقليدية التي حاولت نقل صورة عنها في البيئة الجديدة . فالمستوطن

الجديد لا يزال يشعر بأنه في عزلة ، وانه يعيش وسط قوى اجتماعية لا سبيل له الى فهمها . فأي محاولة تبذل لاعادة بناء النمط التقليدي للمجموعات السكنية لا تحقق الهدف المرجو منها الا اذا طبقت على الوحدات السلالية التقليدية . وهكذا يجد المستوطن نفسه بعيداً عن اقربائه ومجتمعه الاصلي ، وتراه يشعر بشيء من الارتباك وبالبلبلة حين يصطدم بمؤسسات اجتماعية يقتصر الشبه بينها وبين المؤسسات التي الفها في ياتنجا على بعض المظاهر الشكلية الخارجية . وهو يستهجن فكرة السكن مـــع غرباء واعتبارهم كما لو كانوا من اقربائه ، كما انه لا يستسيغ الانماط المفتعلة التي استحدثت لترمز الى ادوار حراس الارض وغيرهم من الزعماء التقليديين .

واغفلت الادارة الاوروبية ، في المحاولات التي بذلتها لاستحداث المظاهر الخارجية للبنيان الاجتماعي التقليدي ، اغفلت الحقيقة الهامة التالية وهي : ان مؤسسات مجتمع الموسي متداخلة ومتشابكة جداً حتى ان التغييرات التي طرأت على تنظيم النشاط الاقتصادي خلقت حاجات جديدة من النوع الذي يحتم ادخال تعديلات مماثلة على المؤسسات التقليدية . وكان يجدر بالادارة الاوروبية ان تتيح الفرصة للمستوطنين لان يقوموا انفسهم بتعديل تنظيمهم الاجتماعي ليتلاءم وحاجاتهم الجديدة ، وذلك بدلاً من فرض بنيان اجتماعي من شأنه ان يعرقل جهود المستوطنين لتكييف مؤسساتهم على الاوضاع الجديدة . ومما زاد من حدّة ازمة التكيف ان السلطة المحلية اسندت الى موظفين اداريين غير اكفاء او الى شيوخ هم من اقل المستوطنين قدرة على التكيف ، وان التوفيق لم يحالف هؤلاء الموظفين على الرغم من المحاولات التي بذلت لاظهارهم بمظهر الزعماء التقليديين .

ويعيش المستوطنون في بيئة نائية عن اقربائهم وعن رعاية ارواح اسلافهم ، ولذلك تراهم يفتقدون القناعة العاطفية والاجتماعية التي توفرها حياة العائلة الموسعة ، كما يفتقدون الشعور بالامن والاستقرار الذي ينعم به زملاؤهم في البيئة

الاصلية . اما الزواج في منطقة المشروع ، فيكاد يكون مستحيلاً ، وذلك بسبب التمسك بالتنظيم التقليدي القائم على روابط القرابة والتشديد على ضرورة طاعة الشيوخ الذين ظلوا في ياتنجا .

وهناك جيل من الشباب الذين ولدوا وترعرعوا في منطقة المشروع ، وهؤلاء ينقمون على التقليد الذي يلزمهم بالاذعان لسلطة اقرباء في ياتنجا لم يسبق لهم ان تعرفوا اليهم . وحـــين يضطر هؤلاء الى العودة الى ياتنجا لمساعدة امرهم ، يصابون بخيبة امل شديدة لدى اخفاق جهودهم الرامية الى اقامة نوع من الوحدة بين البيئتين ، القديمة والحديثة . وهم اقدر من الكبار على التفاهم مع الاوروبيين وعلى تعلم اساليبهم الفنية ، غير ان التنظيم الاجتماعي القائم لا ييسر لهم سبل التعبير عن قدراتهم الابتكارية . اما الرجال المتقدمون في السن فلا تتاح لهم فرص الاسهام في ادارة المشروع ، اضف الى ذلك انهم لم يكوّنوا بعد فكرة واضحة عن اهدافه . ومن الطبيعي ان يميل هؤلاء الى الاعتقاد بأنهم ضحية استغلال الاوروبيين ، وانهـــم سيحققون نجاحاً اكبر لو انهم تركوا ليطبقوا اساليبهم الخاصة في الانتاج والتسويق .

ويعلم المستوطنون من الموسي ان السياسة الرسمية لمشروع الري تنص على ضرورة اشراكهم في الادارة عن طريق «جمعيات زراعية تمثل السكان الوطنيين» وحتى عن طريق « اسهامهم » في نشاط مجلس الادارة ، غير ان هذه السياسة لم توضع بعد موضع التنفيذ . ويبدو ان افتقار الموسي الى خبرة سابقة في اشكال الادارة الديمقراطية الغربية جعل الاوروبيين يتخلون عن محاولاتهم الاولى لاشراك الوطنيين في ادارة المشروع . ولكن كان يجدر بالاوروبيين ان يدركوا ان اشراك الوطنيين في الادارة ينطوي على تكييف ثقافي جذري وانه يتطلب صبراً طويلاً من جانبهم . ومهما يكن من امر ، فان المستوطنين يدركون انهم

حرموا حقهم في الاسهام في ادارة المشروع ، ومن الطبيعي ان يعزز هذا الادراك اعتقادهم بان الاوروبيين يعملون على استغلالهم لمصالحهم الخاصة .

وهكذا نرى ان المستوطنين لا يشعرون بوجود ضمانات تثبت حقهم في الارض ، كما انهم لا يدركون بوضوح الاهداف الحقيقية للمشروع . اضف الى ذلك ان افتعال مؤسسات اجتماعية شبيهة ، في مظهرها الخارجي ، بالمؤسسات القديمة ، حال دون تطوير علاقات اجتماعية طبيعية وهادفة في منطقة الاستيطان . وبسبب هذه العوامل كلها ، كان من المتعذر على الموسي ان يربطوا مقدراتهم بالمشروع واهدافه . وهم ، في الواقع ، يشبهون المشروع بكوخ مؤقت يقيمه رجل في حقوله خلال موسم الامطار ، ويغادره بعد انتهاء موسم الحصاد ليلتحق ثانية ببيت آبائه واجداده .

سبق ان اشرنا الى ان التكيف على البيئة الطبيعية الجديدة وعلى القوى الخارقة التي تتحكم فيها كان عملية سهلة وسريعة نسبياً . واغلب الظن ان ذلك يعود الى امتناع الاوروبيين عن التدخل في هـــذا الجانب من جوانب حياة المستوطنين والى استعداد الافريقيين الغربيين لتبني معتقدات دينية جديدة مع الاحتفاظ ، في الوقت نفسه ، بتقاليدهم الموروثة . ومن جهة اخرى ، يبدو ان اكبر عقبة في سبيل التكيف هو ذلك الجانب من الوضع الجديد الذي استحدث لتسهيل عملية التكيف ، ونقصد به البنيان الاجتماعي المزيف الذي لا يمكن دمجه دمجاً فعالاً بالتنظيم الاقتصادي الجديد ، وذلك على الرغم من الشبه الظاهري بينه وبين البنيان الاجتماعي التقليدي . وقد تمسك المشرفون على المشروع بهذا البنيان الاجتماعي المفتعل على نحو عرقل جهود الموسي لتعديل مؤسساتهم لتتوام واوضاعهم الجديدة .

اما المستوطنون الذين عادوا من منطقة المشروع الى ياتنجا ، فلم يحدثوا اثراً

كبيراً في اوضاع اقربائهم في الوطن الاصلي . فمعظم الشبان الذين اعتنقوا الاسلام في منطقة المشروع اصغر من ان يستمع اليهم الشيوخ او ان يتأثروا بآرائهم . اما المتقدمون في السن فيـــدركون ان مكانتهم وسلطتهم في مجتمعهم العشائري تعتمدان على المحافظة على الاوضاع الاجتماعية والدينية الراهنة ، ولذا كان من المستبعد ان يفكر هؤلاء بادخال تجديدات على البيئة الاجتماعية التقليدية . وهكذا يمكن القول ان التغييرات القليلة التي طرأت على التنظيم الاجتماعي في منطقة المشروع لم تترك اثراً كبيراً في البيئة الاجتماعية في ياتنجا .

ومن الواضح ان معظم الاساليب الزراعية الفنية التي طورت في السودان لا يمكن الانتفاع بها في ياتنجا التي لا تعتمد على الري في زراعتها . حتى لو لم يكن الامر كذلك، فان المشرفين على المشروع لا يوضحون للمستوطنين الاسباب التي تبرر استخدام الاساليب الزراعية الحديثة ، اذ ان كل ما يطلبون اليهم عمله هو تنفيذ التعليمات التي يصدرها المهندسون الزراعيون الاوروبيون ، او التعرض للعقاب في حالة التخلف عن تنفيذها . وكان من نتائج هذه المعاملة ان أخـــذ المستوطنون ينظرون الى الاساليب الاوروبية المحسّنة كما لو كانت جانباً آخر من الجوانب الخفية الغامضة لسلوك الرجل الابيض . ومن الطبيعي ان ينسى المرء بسرعة أساليب اقتصرت خبرته فيها على استخدامها استخداماً آلياً دون فهم الاسس التي تقوم عليها او الفوائد المترتبة على استخدامها .

يتضح من استجابة الموسي لعمليات الاستيطان في منطقة مشروع الري ان المعالجة السطحية ، في اوضاع ثقافية سريعة التغير ، قد تكون مضللة سواء اتجهت الى التجديد او الى الابقاء على بعض الانماط التقليدية . وغني عن البيان ان الاكتفاء بعرض موجز عن العـــلاقات الوظيفية المتبادلة بين المؤسسات الاجتماعية لا يفي بالغرض . فجوهر اية مؤسسة اجتماعية يكمن في دلالتها واهميتها بالنسبة لاعضاء المجتمع الذي تعمل فيه . اما تقويمها النهائي فيستند الى

قدرتها على تلبية الحاجات المتغيرة للافراد . واذا تبنينا هذا المفهوم ، استطعنا ان ندرك سر استياء المستوطنين من الجهود التي بذلتها ادارة مشروع الري لافتعال انموذج ساكن قاصر قصد به محاكاة البنيان الاجتماعي التقليدي .

ويبدو ان ادارة مشروع الري لم تتوصل الى تفهم صحيح للعلاقات المتبادلة بين المؤسسات الثقافية ولا للمقومات التي تكسب هـــذه المؤسسات دلالتها واهميتها ، وهذا يفسر سبب اقدامها على تعديل النظام الاقتصادي لشعب الموسي دون الرجوع الى القيم التقليدية التي يرتبط بها ارتباطاً وثيقاً . ويبدو ايضاً ان الادارة نظرت الى الثقافة الوطنية المحلية كما لو كانت مجموعة من الطقوس البدائية يمكن ان تفرض عليها انماط اوروبية لا تلبث ان ترسخ اقدامها بسبب تفوقها على الانماط القديمة . ومن الواضح ان نظرة كهذه تكشف عن اخفاق من جانب المسؤولين في ادراك تمسك الموسي بموروثهم الثقافي ومدى التعقيد الذي ينطوي عليه هذا الموروث .

١٤ الوظائف التكيفية للنظام الكهنوتي عند الفانتي

جيمس بويد كرستنسن

هناك مستلزمات أولية يجب ان تتوافر في المرء قبل ان يطمح بصره الى اشغال منصب كاهن في مجتمع الفانتي [1] . ومن هذه المستلزمات ان ينزل عليه « الوحي » من احد الآلهة (اوبوسوم) او ان يأتيه الالهام او « المسّ » من « آلهة الغاب الصغار » (مبواتسيا) . ويعتبر هذا الالهام او «النداء» اسمى اشكال الخبرة الدينية التي يمر بها الفرد. وتقع مثل هذه الخبرة عندما «يمسّ ألاله الرأس»، او في احتفال عام حيث الغناء والضرب على الطبول يوفران الجو الملائم لهبوط الوحي . وقد تأتي للفرد وهو في عزلة عن الآخرين ، فقد ذكر بعض الكهنة انهم كانوا في الغابة لوحدهم حين اصابهم « المسّ » لاول مرة .

---

١ تشكل قبيلة الفانتي ، مع قبائل اخرى كثيرة في جنوب غانا ومع قبيلة الاجني في ساحل العاج ، ما يسمى بشعوب الاكان التي تعد زهاء مليوني نسمة . وتتكلم شعوب الاكان لهجات متقاربة ، كما تتميز بدرجة عالية من التجانس الثقافي . ولذا فان الكثير مما سيرد ذكره في هذا المقال ينطبق ايضاً على شعوب الاكان الاخرى .

واذا اجتاز فرد مثل هذه التجربة ، فليس من الضروري ان يصبح كاهناً في الحال ، اذ قد يضطر الى قضاء فترة من التمرس او التنشئة المهنية ، وذلك بعد موافقة عائلته والكهنة الآخرين على ترشيحه لانتهاج هذا المسلك . ويرشح للانخراط في سلك الكهنة افراد من كلا الجنسين ، فالمبتدىء من الذكور يتولى تدريبه احد الكهنة ، بينما تتولى احدى الكاهنات تدريب المبتدئة . ويقال ان التدريب يستغرق زهاء خمس سنوات ، ولكن يمكن تقصير هذه المدة للراشد او الطالب القدير . ويكرس جانب من الدورة التدريبية لبحث بعض الاساليب العلاجية وايضاح خصائص عدد من الاعشاب المختلفة واماكن وجودها . غير ان اهم قسم في الدورة يخصص لتفقيه المرشح عن الاله الذي سيلتحق بخدمته . ومن الموضوعات التي يجري التشديد عليها ايضاً : الرقص ، وكيفية مخاطبة الاله ، وطريقة صنع واستعمال الطلاسم والتعاويذ .

ولا يتقاضى المرشح اي اجر خلال فترة التدريب ، انما ينتظر منه ان يؤدي اي واجب يعينه له استاذه . ولا يعيش المتدرب في عزلة عن المجتمع ، ولكن يتوجب عليه ان يراعي القيود والالتزامات الكثيرة التي تفرض عليه . فعليه ، مثلاً ، ان يضع بقعاً من الطين الابيض على وجهه وكتفيه في الايام المكرسة للاله الذي نذر نفسه له ، وان يرتدي لباساً خاصاً من لون الصدأ ليميز نفسه عن الآخرين ، وان يمتنع عن اقامة اي علاقات جنسية . وتتخذ الترتيبات من آن لآخر لالحاقه بكهنة آخرين يتولون ارشاده وتعليمه واستجوابه . وتختتم سنوات التدريب بفترة تخصص للاعتزال والتأمل الفردي . وبعد انقضاء هذه الفترة يقدم المتدرب هدايا لاستاذه ، ويشترك في احتفال خاص يدعى فيه الى تأدية ادوار معينة تتطلب مهارة فائقة والهاماً خاصاً .

وتعتبر ظاهرة المسّ او الالهام من اهم مقومات الكهانة وخصائصها . فكلمة « كومفو » التي تعني « كاهن » مكونة من كلمتين : « كوم » التي تعني

« المسّ » او « الالهام » و « فو » التي تعني « شعب ». والجدير بالذكر ان ظاهرة المس لا تقتصر على الكهنة ، اذ قد تحل ايضاً ببعض القائمين بالطقوس او ببعض اقرباء احد المتوفين ، ولا سيا اثناء الجنازة او الدفن . وفي بعض الاحيان لا يختلف سلوك الشخص الذي يصيبه المسّ عن سلوك الشخص المصاب بالصرع ، فتراه يرتجف وينتفض ، ويرقص او يركض على غير هدى ، ويطلق اصواتاً لا يفهمها السامعون .

وتعتبر ظاهرة «المسّ» نمطاً سلوكياً مألوفاً في نظر مجتمع الفانتي ، ويمكن التنبؤ بها او حتى التماس وقوعها. فحين يستدعي كاهن الطبالين لان « الهه يرغب في الرقص » ، فمن المؤكد انه سيصيبه المسّ ، او بالحري سيمثل دور من اصابه المسّ او اتاه الالهام. فتراه يرقص على غير هدى رقصات عنيفة وطائشة، ولكنه رغم ذلك يواصل قيادة الطبالين باشارات من يديه . والغريب في الامر انه لا يؤذي نفسه ولا المتفرجين ، على الرغم من العنف الشديد الذي يتميز به رقصه . ويعود الفضل في ذلك الى المهارة الفائقة التي اكتسبها بعد سنوات كثيرة من التدريب .

ومع ان الفانتي يعتبرون سلوك الراهب الذي يصيبه المسّ امراً اعتيادياً ومقبولاً ، فان ذلك لا يعني انهم يحملون ذات النظرة تجاه جميع الكهنة وفي جميع الاوقات . فالكاهن ، كأي فرد آخر من الفانتي ، قد يوصم بالجنون (أبودامفو) . وينعت الفانتي الكاهن بالجنون ليس لاسباب تتعلق بسلوكه المهني ، وانما لاسباب تجعلهم يعتقدون ان استجابته للمشكلات اليومية تنحرف عن جادة الصواب . ويبدو ان مجتمع الفانتي يتغاضى عن الانحرافات الثانوية او الشذوذ العصبي البسيط ، مثلما يتغاضى المجتمع الغربي عن الاطوار الغريبة لبعض اصحاب النبوغ .

ولا بد لنا من الاشارة الى فئتين اخريين من الفئات التي تمارس ألواناً من النشاط الديني والعلاجي . وتعرف الاولى باسم « أبوسومفو »، اي شعب الآلهة . ومع ان هذا المصطلح يستعمل احياناً كمرادف لكلمة كومفو ، فان الفانتي يستعملونه في الغالب للاشارة الى اولئك الكهنة الذين يخدمون آلهة اجنبية المنشأ ويشرفون على طقوس تكتسب شعبيتها من فاعليتها بوصفها ترياقاً مضاداً للسحر الشرير [٢] .

اما الفئة الثانية فتعرف باسم «ادورنسيفو» المشتق من كلمة « ادورنو » التي تعني « علاج » . ويتعاطى افراد هذه الفئة التطبيب بوساطة الاعشاب . ويتلقى هؤلاء ، شأنهم شأن الكهنة العاديين ، تنشئة مهنية تستغرق عدة سنوات ، ولكنهم يختلفون عن الكهنة في انهم لا يحتاجون الى مؤهلات خاصة ، ولا يشترط فيهم المرور بتجربة دينية مماثلة لما تقدم وصفه . وتشبه وظيفتهم وظيفة الكهنة من عـــدة وجوه ، فهم يصفون العلاجات ويختصون باعداد الطلاسم والتعاويذ . ومن اوجه الاختلاف بينهم وبين الكهنة العاديين انهم لا يتلقون اي الهام من الآلهة ، وان طريقة عرافتهم تعتمد في المقام الاول على القاء القرعة وعلى التفسير الذي يقدمونه لسقوط الودعات وجوزات الكولا . ويدعي بعض افراد هذه الفئة انهم يملكون القدرة على الاتصال بالآلهة وانهم يملكون اشياء ذات قوة خارقة تساعدهم على اداء وظيفتهم . ويعتقد انهم يتفوقون على الكهنة في المعالجة بالاعشاب ومستحضراتها ، ويتضح ذلك من العبارة التالية الدارجة على الالسن : « ان المختص بالمعالجة بالاعشاب يعتبر استاذاً للكاهن » . ويذكر شيوخ الفانتي ان افراد هذه الفئة كانوا في الماضي يقصرون عملهم على المعالجة

---

٢ من الامثلة على طقوس « ابوسومفو » طقس تيجاري الذي سيرد شرحه في القسم المخصص للعبادات والطقوس الجديدة .

بالاعشاب ، وانهم بلغوا مستوى عالياً من المهارة في هذا الفن . اما اليوم فانهم يكثرون من استخدام السحر او القوى الخارقة . وكثيراً ما يضطرون الى انتهاج هذا السبيل بطلب من المرضى انفسهم، فقد ذكر احد المختصين بالاعشاب العلاجية ما يلي : « يطلب مني المرضى ان استدعي الهاً ، واني افعل ذلك بقصد ارضائهم واشعارهم بأنهم يحصلون على خدمة قيمة مقابل الرسوم التي يدفعونها، غير ان هذا العمل لا يغير من طبيعة العلاج الذي اصفه لهم » .

النظام الكوني عند الفانتي

يحسن بنا ، قبل اجمال وظائف الكهنة ، ان نقدم للقارىء وصفاً للنظام الكوني في معتقدات الفانتي ، لان هذا الوصف سيساعده على فهم طبيعة الآلهة التي يخدمها الكهنة . يعتقد الفانتي بوجود اله عظيم خلق العالم وكل ما فيه ، وخلق الآلهة الفرعية والارواح التي تستمد قوتها منه . ويعرف الاله العظيم باسماء مختلفة : نيامي ونيانكوبون وادومانوكا . ولا يوجد نظام كهنوتي خاص بالاله نيامي ، ولا تقام له شعائر خاصة للابتهال اليه او لاستدرار عطفه . ومع ان الفانتي لا يقيمون عبادات مباشرة للاله نيامي ، فمن الخطأ ان نفترض انهم لا يشعرون دائماً بوجوده . فهناك امثال دارجة الاستعمال تقيم الدليل على شعورهم بوجوده ، نذكر منها المثلين التاليين : « الارض كبيرة ، ولكن نيامي اكبر » و « نيامي يحرك الرياح » . وتتضح قدرته العليا في الصلوات التي يقيمها الكهنة والعلمانيون للاسلاف ولصغار الآلهة والتي تختتم عادة بعبارة « ان شاء نيامي » .

ويعتقد الفانتي ايضاً بوجود آلهة فرعية تعرف باسم « ابوسوم » . هذه الآلهة تستمد قوتها من نيامي ، ومعظمها ، كما يعتقد ، يسكن في الانهار والبحيرات

والصخور وبعض الظاهرات الطبيعية الاخرى . وتشكل هـــذه محور اهتمام الكهنة ، وسنعود الى بحثها ثانية في هذا الفصل .

ويعلق الفانتي اهمية كبيرة على الطلاسم والرقي والتعاويذ والتمائم التي يطلق عليها جميعاً اسم الجمـــع «أسومان» . وتستعمل هذه ، في المقام الاول ، في السحر [٣] ، فمنها ما يستمد قوته وفاعليته من الصيغة السحرية التي تستعمل في تركيبه ، ومنها ما يستمدها من «ابوسوم» . اما «الكائنات الصغيرة» التي تسكن الغاب ، فيعتقد انها من احجام والوان مختلفة وان لها اقداماً تتحرك الى الخلف . ويعتقد ايضاً ان لهذه الكائنات قوة خارقة كبيرة ، ولذا يحرص الاهالي على اتقاء شرها او الظفر بعطفها واحسانها .

ويعتبر الاعتقاد بارواح الاسلاف من مقومات العشيرة القائمة على نسب الام (ابوسوا) ، وهي الوحدة الاساسية في البنيان الاجتماعي . ويشعر الفرد بالامن والطمأنينة في كنف عشيرته ، لانها توفر له الارض ، وتنتصر له عندما يحتاج الى مساعدتها ، وتتعاون معه في استرضاء ارواح الاسلاف ؛ وهي التي تورثه المال والمنصب والجاه ، وتشيعه في جنازة مهيبة لدى وفاته . فهذه الاعتبارات لها اهمية كبيرة في نظر الفانتي ، وهي التي تفسر ايضاً سر الاهتمام الخاص بالجدة العليا التي يعتقد اعضاء العشيرة انهم ينحدرون منها ، وكذلك بارواح ابناء ذريتها . ويعتقد اعضاء العشيرة ان هذه الارواح السلفية موجودة في كل مكان ،

---

٣ كثيراً ما يستعمل الاوروبيون والافريقيون الناطقون باللغة الانجليزية مصطلحات مضللة في سياق حديثهم عن المعتقدات والطقوس الافريقية ، مثل «الدكاكيرية» و «الجوجو» . انظر :

R. S. Rattray, «Ashanti» (Oxford: Clarendon Press, 1923), pp. 86-91.

ويتضح ذلك من افعالهم اليومية واحتفالاتهم الدورية . واذا نجح الاحياء في استرضاء هذه الارواح ، فانها تجلب اليهم التوفيق وحسن الطالع ؛ واذا اخفقوا في ذلك فانها تجلب اليهم النحس والمرض والموت .

وعلى الرغم من اهمية اسلاف العشيرة ، فان الروابط الروحية القائمة على القرابات العصبية ليست اقل اهمية . فكل شخص يلج هذا العالم تحت رعاية الروح الحارسة لابيه (ابابوسوم، اي « اله الاب ») الذي يمثل احد آلهة الطبيعة التي يمكن اللجوء اليها ، كما هي الحال بالنسبة للآلهة الاخرى . ويرث الفرد من ابيه شخصيته (سونسوم) وروحه (كرا) التي تمثل القوة الباعثة للحياة في الفرد [٤] . ويموت الفرد حالما تفارق هذه الروح جسده . ويستطيع الفرد ، في حالة المرض او في الاوقات العصيبة ، ان يطلب الى كاهن او اخصائي بالاعشاب العلاجية ان يتصل بروحه «الكرا» ليستفسر عن سبب الازمة التي حلت به . ويمكن للفرد تجديد نشاط « الكرا » بمراسيم « الغسل الشعائري » التي تتضمن اقامة وليمة خاصة لاشباع الروح واسترضائها . وثمة ظاهرة اخرى توضح اهمية الوراثة العصبية عند الفانتي ، وهي ان زواج شاب من فتاة تنحدر من سلف عصبي مشترك ولها ذات الروح الحارسة ، يعتبر ضرباً من الزواج بالمحارم .

ويروى ان لكل ولاية من ولايات الفانتي ٧٧ الهاً [٥] ، غير ان هذا العدد

---

٤ للحصول على معلومات اوفى عن العشيرة والوراثة العصبية ، انظر :

James Boyd Christensen, «Double Descent among the Fanti» (New Haven: Human Relations Area Files, 1954).

٥ من الطريف ان نذكر هنا ان العددين ثلاثة وسبعة يتكرران كثيراً في طقوس الاكان واساطيرهم وبعض شؤونهم الدنيوية .

يقل كثيراً عن العدد الفعلي للصخور والجداول والاهوار المقدسة والمكرسة لمختلف الآلهة. وليس من الضروري ان يكون لكل إله كاهن مختص بخدمته، اذ قد يكون مركز الإله في منطقة غير المنطقة التي يمارس فيها الكاهن اعماله. وقد ذكر بعض كهنة الفانتي ان مركز الآلهة التي كرسوا انفسهم لخدمتها كان في اشانتي . ويعتقد ان الآلهة تقيم احياناً في الماء او في الاشياء التي تقترن بها ، وقد يحدث احياناً ان يراها الناس اثناء تنقلها من مكان لآخر . وتتخذ الآلهة شكلاً بشرياً او شكلاً حيوانياً ، او مزيجاً من الشكلين ؛ ويتبين من الاوصاف التي تعطى لها انها اكبر حجماً من الانسان وانها قد تختلف في مظهرها عنه ، اذ قد تكون ذات شكل شبه بشري او شبه حيواني . ولكل ولاية من ولايات الفانتي آلهة تكون موضع عبادة وتبجيل خاص بسبب مكارم ومآثر نسبت اليها في الماضي . ويعتقد الفانتي ان بعضها يسهم اسهاماً فعالاً في انجاز بعض الاعمال، كتأمين صيد وفير من السمك ، وانجاب الاطفال ، وزيادة المبيعات ، ومساعدة القبائل في العمليات الحربية ؛ لا بل يقال ان بعضها يساعد افراداً في انواع من السلوك لا يقرها المجتمع ، كأن يساعد اله لصاً على الافلات من قبضة العدالة . وللآلهة شخصيات كشخصيات البشر : فبعضها يميل الى التجمع، والبعض الآخر صارم حقود. ويمكن القول ان معظمها متقلب الاطوار وغير متجرد عن الهوى.

واجبات الكهنة الدينية والدنيوية

لكل كاهن غرفة هي بمثابة الحرم الخاص بالإله الذي التحق بخدمتـــه . ويوجد في الغرفة وعاء من النحاس الاصفر يحتفظ فيه الكاهن بمزيج من العلاجات المختلفة. ويرمز هذا الوعاء الى الإله الذي قد يحل فيه من آن الى آخر . ويحتفظ الكاهن في الغرفة ايضاً بالاجهزة والمواد التي يحتاج اليها في عمله . ويتعين على الكاهن ان يضع قطعاً صغيرة من الطين الابيض على وجهه واجزاء اخرى من

جسمه في الايام المقدسة ، وان يقدم قرابين دورية تتضمن تضحيات من الخراف او الدجاج . وعليه ان يمتنع عن أكل الاطعمة المحرمة ، وان يستعمل اللون الذي يقترن بإلهه ، وهو في الغالب اللون الابيض . وبما ان الآلهة تحب الرقص ، فان الكهنة يجمعون الطبالين في الاحتفالات العامة التي ينزل فيها عليهم الالهام او الوحي . ويتكلم الكاهن ، اثناء مروره بهذه التجربة ، بصوت منخفض صادر من اقصى الحلق ، وفي حالات نادرة قد يفتعل نغماً خاصاً ليوحي بانه ينقل كلام الإله .

ويكاد يكون من المستحيـــل الفصل بين النشاط الديني والنشاط الدنيوي للكاهن ، فهو يجمع بين وظيفة رجل الدين ووظيفة الطبيب الذي يعالج المرضى ويشفيهم عن طريق التعامل مع القوى الخارقة . فالمرض والموت ، في نظر الفانتي ، قد يعودان الى اسباب طبيعية او اسباب خارقة . ومع ان المستشفيات والعيادات متوافرة ، فان الاساليب التقليدية في المعالجة ما زالت شائعة .

وهناك عدة طرق يستطيع الفرد اللجوء اليها في حالة المرض . فبامكانه ان يلتمس المساعدة مباشرة من ارواح الاسلاف ومن روحه الحارسة ، او ان يلشد مساعدة احد آلهة الطبيعة بتقديم هدية لها . وقـــد يرى المريض ان يستشير اخصائياً في الاعشاب العلاجية او قد يقصد احد الكهنة . ويمكن القول ان طبيعة المرض هي التي تتحكم في القرار الذي يتخذه المريض ، فليس ثمة نهج محدد يفرض عليه ان يؤثر إلهاً على آخر او روحاً على أخرى ، او ان ينشد مساعدة طبيب معين . ويبدو ان الوضع عند الفانتي لا يختلف كثيراً عنه في الولايات المتحدة الامريكية حيث يأخذ الفرد عدة عوامل بعين الاعتبار قبل ان يقرر ما اذا كان يرى طبيباً عاماً او طبيباً مختصاً بناحية واحدة او اخصائياً نفسانياً، او ما اذا كان سيعالج نفسه بنفسه او سيسلم نفسه للقضاء والقدر . ومن العوامل التي تؤثر في قرار الفرد في الولايات المتحدة : مستوى الفرد الثقافي ، وسمعة

الطبيب ، ونصيحة الاصدقاء ، والخبرة السابقة ، والمعتقدات الدينية . وكذلك الامر بالنسبة للفرد عند الفانتي ، فهو يأخذ عدة عوامل بعين الاعتبار قبل ان يقرر ما اذا كان سيرى كاهناً او اخصائياً بالاعشاب العلاجية ، او ما اذا كان سيذهب الى المستشفى او سيلجأ الى الآلهة او الى ارواح الاسلاف .

وقد تكون المعالجة ، حتى في الحالات التي يستشار فيها احد الكهنة ، طبية بالمفهوم الحديث للمصطلح . فقد يعطى العلاج في شكل سائل للشرب ، او دهون يفرك به الجسم ، او في شكل حقنة شرجية او مهبلية . غير ان الكاهن قد يقرر ، بناء على رغبته او بطلب من المريض ، ان يستشير إلهه عن طريق العرافة ليتحقق من سبب المرض . وفي هذه الحالة يستخدم الكاهن اساليب العرافة او المس او إلقاء القرعة . وفي الاحتفالات العامـــة تستحدث حالة « المسّ » او « الالهام » بالضرب على الطبول ، بينما يستحدث في حالات المعالجة الخاصة بتكليف مساعد بقرع ناقوس قرعاً ايقاعياً . ويكون الكاهـــن ، في حالة المسّ او الالهام ، مجرد وسيلة مستقبلة يستخدمها الإله لايصال اقواله للآخرين . وعندمـــا يعود الكاهن الى حالته الطبيعية ، يدعي انه لا يذكر الكلمات التي تفوه بها ولا الخبرة التي اجتازها . ويكون صوت الكاهن ، اثناء فترة المس او الالهام ، منخفضاً وخارجاً من اقصى الحلق بحيث لا يفهم كلامه احد غير مساعده المدرب الذي يقوم بدور المترجم (أبرافو) .

ويعتبر استحداث حالة من المس او الالهام اهم اساليب العرافة ، غير ان الكاهن قد يلجأ احياناً الى إلقاء القرعة . وتستخدم في هذا النوع من العرافة عدة اساليب ، أشيعها اسقاط ودعات او جوزات كولا ، وتفسير الطريقة التي تسقط بها . ومن الاساليب الاخرى تضحية دجاجة وتشخيص الطريقة التي تموت بها وابداء الملاحظات حول الموقع الذي تلفظ فيه انفاسها الاخيرة ، ثم

تحليل احشائها . ويدعي بعض الكهنة انهم يكتسبون قدرة على الاتصال بالقوى الخارقة بمجرد وضع مزيج سحري في آذانهم او عيونهم .

وتكشف العرافة عادة ان للقوى الخارقة بعض العلاقة بالداء الذي حل بالمريض . ولما كانت التزامات الفرد نحو القوى الخارقة كثيرة جداً ، فان المسببات المحتملة للامراض هي من الكثرة بحيث تعد بالمئات . وفي احيان كثيرة يكون المرض نتيجة لتقاعس الفرد عن الوفاء بالتزاماته نحو القوى الخارقة ، او لخرقه لاحدى قواعد السلوك المعتمدة في المجتمع . وقد تتقاعس عائلة عن تنفيذ وصية املاها احد الاسلاف قبل وفاته ، فيعبر السلف عن استيائه بايقاع المرض بأحد افرادها . وقد تعمل عائلة اخرى ضد التعليمات التي ذكرها احد أسلافها في وصيته ، كأن تحتفظ بقطعة من الحلي او بأي شيء آخر أثير لديه كان قد أوصى بدفنه معه ، او ان تحرم ابن اخته من الميراث لمصلحة شخص آخر من اقربائه . وقد يستاء السلف ايضاً لاغفال قومه جانباً من مراسيم تشييعه الى مثواه الاخير ، فيوقع المرض ببعض الافراد على سبيل العقاب والتذكير .

ويلاحظ ازدياد الاهتمام بأثر السحر الاسود في انتشار الامراض ، اذ كثيراً ما يكشف التشخيص الذي يقوم به الكاهن ان المريض هو ضحية قوة سحرية استخدمها احد الحاسدين من اقربائه [٦] . وقد اكتشفت في المدة الاخيرة حوادث عديدة استخدمت فيها تعاويذ ورقى بقصد ايقاع الاذى بالآخرين. ولا بأس في ان نسرد الحادثة التالية لبيان اثر السحر الاسود في انتشار الامراض :

« زار رجل كاهناً ورجاه ان يبرىء اخاه الصياد من مرض خطير ألم به .

---

٦ انظر القسم الخاص بالعبادات والطقوس الجديدة .

فما كان من الكاهن الا ان استخدم العرافة واستدعى إلهه ووقع في حالة من الغيبوبة او المس ، فأشار على القرويين ان يحفروا في مكان معين على الشاطىء . ونفذ القرويون تعليمات الكاهن ، فاكتشفوا تعويذة تتألف من قارورة صغيرة غطيت فوهتها بريش ووضع فيها مزيج أسود قيل انه هو الذي تسبب في مرض الصياد . ولم يهتد القرويون الى الشخص الذي صنع التعويذة او امر بصنعها ، غير ان المريض برىء من مرضه اثر اكتشاف التعويذة » .

وفي حادثة اخرى اكتشفت تعويذة في شكل وعاء حديدي كان مدفوناً في ساحة احد المنازل . وكان يوجد في داخل الوعاء مزيج سحري نسبت اليه جميع الوفيات والامراض والمصائب التي حلت بالقرية في العام السابق للحادثة . وثمة عوامل اخرى تسبب الامراض نخص بالذكر منها التقاعس عن تقديم هدية نذرت لأحد الآلهة او ارتكاب عمل مناف للأخلاق او للشرع كالزناء او السرقة . ومن الصعب كتمان الاسرار في مجتمع قروي كمجتمع الفانتي حيث تنتشر الاخبار بسرعة وتدور قصص الفضائح والاعمال الشاذة على ألسن الناس . ولذا يسهل على الكاهن معرفة المخالفات السلوكية التي ارتكبها المرضى الذين يتولى معالجتهم .

واذا كانت الامراض ناشئة من اسباب خارقة ، فان جانباً من المعالجة قد يتطلب استخدام بعض اساليب التطبيب العادي ؛ غير ان الجانب الاهم يتطلب استرضاء الآلهة او ارواح الاسلاف او ابطال مفعول الارواح الشريرة . وتنطوي عملية الاسترضاء على اجراءات كثيرة ، ولكن لا مناص من ان تتضمن دائماً تقديم التضحيات والهدايا . وتختلف هذه التضحيات والهدايا من حالة لأخرى ، فقد تشتمل على تقدمات من الاطعمة والمشروبات او تضحيات من الحيوانات ، او على مبلغ من المال يودع عند الكاهن او يدفن في مكان معين من الغابة . ومع ان اساليب الكهنة في المعالجة لم تحلل تحليلاً دقيقاً ، فان هناك احتمالاً بأن

بعضها هو من نوع التطبيب العلاجي المعروف . ولكن لا مرية في ان قيام الكاهن بدور الوسيط ينطوي على قيمة سيكولوجية ايجابية لانه يحمل المريض على الاعتقاد بانه على اتصال مع القوى التي تتحكم في العالم والتي تمنحه الشعور بالامن والطمأنينة . ومع ان الاعشاب والوسائل العلاجية الاخرى قد لا تعدو كونها ضرباً من المسكنات ، فان شعور المريض بانه موضع اهتمام كاهن ماهر من شأنه ان يحدث اثراً نفسياً ايجابياً في حالته الصحية [٧] . والجدير بالذكر ان استشارة الكهنة لا تقتصر على الحالات المرضية فكثيراً ما تتوسل النساء اليهم ان يبذلوا مساعيهم الحميدة لاقناع الآلهة بالسماح لهن بانجـــاب الاطفال ، ويستشيرهم الاهالي ايضاً في بعض شؤونهم الشخصية ، ويلتمسون مساعدتهم في البحث عن اشياء مفقودة ، او توسطهم لضمان موسم زراعي جيد او صيد وفير من الاسماك .

وكثيراً ما اتهم افراد من الكهنة بالشعوذة والتدجيل . فمعظم اهالي الفانتي يروون قصصاً عن حالات لجأ فيها بعض الكهنة الى الاحتيال او الخداع ، او شك الناس في اخلاصهم . وثمة شكوك تساور بعض الافراد حـــول الدوافع الحقيقية لاشتراط دفن مبلغ من المال في مكان معين في الغابة بحجة الرغبة في استرضاء إله ناقم او روح ساخطة . اما الامراض التي تنسب احياناً الى التعاويذ والسحر ، فلا يستبعد ان تكون نتيجة تسميم متعمد . ويعتقد البعض ان الكهنة يديرون شبكة استخبارات سرية تزودهم بمعلومات عن الحياة الخاصة لمرضاهم وعن اخبار اسلافهم ، ويستفيدون من هذه المعلومات بايهام المريض بأنها تأتيهم عن طريق الوحي او العرافة . ومهما يكن من امر ، فان اكتشاف حالات قليلة من الخداع والاحتيال لم تزعزع ايمان الاغلبية بالآلهة ، كما لم تضعف

---

٧ Cf. M. J. Herskovits, « Man and His Works » (New York: Alfred A. Knopf, 1948), p. 374.

ثقتها بالنظام الكهنوتي عامة . وهنا ايضاً يجوز لنا ان نقابل بين مجتمع الفانتي والمجتمع الغربي . فقد يكتشف المجتمع الاوروبي اطباء « دجالين » او رجال دين مزيفين ، غير انه في مثل هذه الحالات يـــلوم الافراد المعنيين ويستهجن سلوكهم دون النيل من المركز الذي يتمتع به علم الطب او علم اللاهوت .

ومن العسير علينا ان نرسم خطاً فاصلاً بين الخدمات التي يقدمها الكهنة لمجتمعهم وبين حالات سوء الاستغلال التي تنسب الى بعضهم . ومما لا يرقى اليه شك ان نشاطهم يعود احياناً بالفائدة على المرضى الذين يقصدونهم للمعالجة ، اذ لا يمكن الاستخفاف بالارتياح الذي يشعر به الفرد حين يدرك انه تم استرضاء القوى الخارقة وتهدئتها او انه امن شر السحر الاسود . وقد لاحظ الكثيرون ان الارتياح الذي يشعر به الفرد غير المتعلم لهذا النوع من النشاط يماثل الارتياح الذي يشعر به بعض المسيحيين حـــين يواظبون على الذهاب الى الكنيسة او يتصرفون وفق تعاليم عقيدتهم الدينية . اما القول بان النظام الكهنوتي عند الفانتي هو ، في مجموعه ، ضرب من الشعوذة والتدجيل فهو تعميم خاطىء يستوي ، في بعده عن الحقيقة ، مع الادعاء باننا لا نجد في مجتمع الفانتي اي كاهن يستغل مركزه لمصالحه الخاصة . والواقع ان هناك كهنة كثيرين يؤمنون بآلهتهم ويعتقدون بفاعلية شعائرهم ، وليس ادلّ على ذلك من انهم يستنجدون بزملائهم حين تلم بهم الامراض او حين يعانون اوقاتاً عصيبة .

السحر والتعاويذ

ومن الوظائف الاخرى للكهنة التعامل بالسحر الذي قد يجلب الخير او الشر . ومن العسير التمييز بين نوعي السحر ، لان الاداة السحرية قد تكون مصدر خير وشر في آن واحد ، وذلك بناء على المبدأ القائل بأن ما ينفع البعض قد يعود بالضرر على البعض الآخر .

وكلمة « أسومان » (مفردها « سومان ») هي اسم الجنس الذي يطلق على مجموعة الاشياء او المخلوطات التي تستحضر بقصد توفير الحماية والمساعدة او انزال العقاب بخصم معين . وتستمد قوة هذه المستحضرات من الكائنات الخارقة التي تنشط فاعليتها ، او من الصيغ القسرية التي تستخدم في اعدادها . ويلاحظ ان التعاويذ التي تستخدم في اغراض معينة لها اسماء خاصة تدل على شكلها او وظيفتها. فالاسم « نسيبي » — مثلاً — يدل على تعويذة يمكن ارتداؤها في شكل سوار او عقد ، بغض النظر عن الغرض الذي تستخدم من اجله . ويطلق الاسم « سيري » على كل تعويذة تربك الخصم في المحكمة ، مهما كان شكلها . ويدل الاسم « كوانجا » على كل حجاب يستعمل لاستمالة شخص من الجنس الآخر .

وتتباين التعاويذ تبايناً كبيراً في احجامها واشكالها وموادها الاصلية وطرق صنعها . ومن الطريف ان نورد بعض الامثلة للدلالة على مدى التباين في اشكال التعاويذ واغراضها . فالتعويذة الشخصية التي يقصد بها مساعدة حاملها في جهوده الاقتصادية قد تستحضر بمزج نوع من السمن النباتي مع ما يلزم من مواد السحر الاصلية ، ثم يوضع المزيج في وعاء نحاسي صغير غالباً ما يرصع بالودعات او الابر [٨] . وقد يمنح مثل هذا المزيج القدرة على مخاطبة حامله ونقل المعلومات اليه، كأن يرشده — مثلاً — الى افضل موعد لصيد السمك . غير ان هذا المزيج، مثله مثل اشكال السحر الاخرى ، لا يكون فعالاً الا اذا قام صاحبه برعايته واكرامه وتكريس تقدمات منتظمة من الطعام والشراب على شرفه . واذا اريد للتعويذة ان تربك خصماً في محكمة ، فمن الضروري ربط المحتويات الرئيسية بخيط ربطاً محكماً ، ثم دفن التعويذة في الارض .

وكما هي الحال في مناطق اخرى من افريقيا ، يذكر معظم الكهنة انهم لا

---

٨ كثيراً ما يطلق على هذه التعاويذ مصطلح « أدورو » .

يعدّون تعاويذ تسبب المرض او الموت ، ويؤكدون ان « آلهتهم لا تسمح لهم بذلك » . ويرتبط هذا الموقف بمبدأ المقابلة بين طبيعة العمل الاجرامي وواجب الطبيب نحو المريض الذي يتولى معالجته . ففي النظام السحري لا بد للكاهن من ان يعرف طبيعة الشر الذي طلب اليه مكافحته، والقوة المضادة له، وذلك ليتمكن من الوفاء بالتزاماته كاملة نحو رجل ينشد الحماية من شر السحر الذي يمارسه احد اعضائه ضده . وهناك كهنة يقرون بمعرفتهم بالسحر الذي يجلب الشر للغير ، ومن الطبيعي الا يبحث هؤلاء هذا الجانب من عملهم الا بعبارات عامة جداً . وقد بحثت هذه القضية فعلاً مع الكثيرين من الكهنة ومع غيرهم ممن يتماطون التطبيب ، ولكنهم لم يعترفوا بأنهم مارسوا السحر الخبيث ، باستثناء واحد ذكر بصراحة ان الهه لم يسمح له بذلك الا في الحالات التي كانت تستدعي انزال العقاب بشخص ارتكب « خطيئة معينة » . غير ان الاعتقاد السائد هو انه من الممكن اقناع بعض الكهنة بايقاع المرض او الموت بالخصم ، ولا سيما اذا كانت الرسوم عالية بحيث تكفي لاغرائه على القيام بمثل هذا العمل . وليس مستبعداً ان يحمل الفانتي هذا الاعتقاد ، فهم قوم واقعيون في تفكيرهم ومعتقداتهم .

وثمة تباين كبير في الطرق المستعملة في السحر الخبيث . فقد يلجأ الساحر ، مثلاً ، الى استعمال السحر القائم على « المحاكاة » او على مبدأ «علاج الداء بضده»، كأن يدفن صندوقاً يحتوي على جثة قط وبعض العقاقير الضرورية . واذا اراد قتل خصم او ايقاع الاذى به ، فانه يقدم له كأساً بعد ان يكون قد وضع في اليد التي ستقدم الكأس مزيجاً سحرياً ينفذ اثره الى المشروب . ومن الطرق الشائعة ايضاً اخفاء او دفن مستحضرات سحرية في مكان معين .

وهناك اجماع عام على ان السحر يكون اكثر فاعلية حين يشتمل على شيء من جسم الضحية او شيء لامسه جسمه ، كقلامة من ظفره ، او شعرة من شعر جسمه ، او قطعة من ملابسه او منشفة وجهه ، او قطعة من الطين انتزعت من

مكان بالَ عليه . او بمجرد كمية قليلة من تراب وطأته قدماه . وهذا يفسر حرص الفانتي على ان لا تنتقل قلامات اظفارهم وقصاصات شعرهم الى يد الغير ، اذ ان هذه الاجزاء من الجسم تعتبر ذات فاعلية خاصة في السحر . ومن جهة اخرى يمكن ابطال مفعول السحر بسحر واق ومضاد له ، او بمجرد اتلاف الرقية التي تتضمن السحر او القائها في مرحاض .

وعلى الرغم من السحر الذي يتعرض له الاهالي ، فانه لا يمكن القول بان الافريقيين يعيشون في خوف دائم منه او ان السحر يسيطر على حياتهم سيطرة تامة . ولسوء الحظ اخطأ الكثيرون من الكتاب غير المختصين حين خلطوا بين السحر والعرافة من جهة ، وبين الاضاحي والقرابين التي تقدم لآلهـــة الطبيعة وارواح الاسلاف من جهة اخرى . والجدير بالذكر ان الفانتي يخفون دائماً الرقى التي تجلب الشر ، فالقوانين المتعارف عليها تفرض عقوبة الموت على اولئك الذين يدانون بتهمة ايقاع الشر بالآخرين عن طريق السحر ، ولا تزال المحاكم حتى يومنا هذا تفرض غرامات واحكاماً بالسجن على الاشخاص الذين يستعملون ما يعرف ، باللغة القانونية الحديثة ، بمصطلح « ادوات مؤذية » . ولا مجال للشك في ان معظم الفانتي يعتقدون ان السحر الخبيث قد يكون قتالاً ؛ غير انهم في الوقت نفسه يعتقدون ان دينهم يوفر لهم الحماية عن طريق الارواح المحبة للخير ، اضف الى ذلك انهم يستطيعون دائماً اللجوء الى وسائل سحرية مضادة تبطل مفعول السحر الخبيث . ولهذا يمكن القول ان موقف الشخص العادي ، في حياته اليومية ، من اخطار السحر لا يختلف كثيراً عن موقف الشخص العادي الذي يعيش في مجتمع صناعي من اخطار السيارات . وعلى الرغم من كل ما تقدم فان الشخص قد يكون عرضة للمرض او الموت ، اذا ما علم انه اصبح هدفاً لاحد السحرة الذين اشتهروا بمهارتهم الفائقة في ممارسة فنون السحر الخبيث [٩] .

---

٩ قد يكون للعوامل النفسية – الجسمية اثرها في هذا الامر ، انظر :

Walter B. Cannon, «Voodoo Death»; American Anthropologist, XLIV (April-June, 1942), 169-81.

ويذكر المتشككون في دينهم من الفانتي ان بعض الكهنة يرغبون في تعزيز سمعتهم فيدعون ان سحرهم هو الذي تسبب في بعض الوفيات، في حين ان هذه الوفيات نشأت في الواقع من عوامل طبيعية . ويستشهد هؤلاء المتشككون بالقول المأثور : « لا يروي الكاهن الا العمليات التي نجح فيها ، اما العمليات التي اخفق فيها فلا يأتي على ذكرها » .

ولا بد من الاشارة هنا الى ان معظم وظائف الكهنة تمارس بصورة علنية ، ونعني بذلك انها تؤدى امام الجمهور او بحضور عدد من اقرباء الشخص الذي يراجع الكاهن . والواقع ان كهنة الفانتي يخدمون مجتمعهم المحلي بطرق كثيرة. فاذا توفيت امرأة حامل قبيل الوضع ، فان الاقرباء قد يستدعون كاهناً لينتزع الطفل قبل اجراء عملية الدفن [١٠] . وكان الكهنة في الايام السالفة يزودون المحاربين بتعاويذ تجعل دروعهم تصمد لاسلحة الاعداء . وفي المحاكمات التي تنعقد للنظر في القضايا المتعلقة باستعمال السحر الخبيث ، يستدعى الكهنة لتحليل الرقى والتحقق من اغراضها ، والادلاء بافاداتهم بوصفهم خبراء مختصين بهذا الموضوع . وقبل تحريم المحاكمات عن طريق التعذيب الجسماني ، كان الكهنة يتولون تعذيب المتهم للتحقق من جرمه او براءته . ويستمتع الاهالي بمشاهدة الكهنة وهم يرقصون على انغام الطبول في الشعائر التي تقام لآلهتهم . وتعتبر هذه الحفلات من الخدمات المهمة التي يقدمها الكهنة للمجتمع المحلي ، مع العلم بانها تبدو عرضية لدى مقابلتها مع وظائفهم الاصلية .

---

١٠ يعتبر الفانتي الوفاة في هذه الحالة انتحاراً ، ولا بد من انتزاع الطفل للتأكد من ان الوفاة لم تكن بفعل روح شريرة. ويطلق على حالات الانتحار والموت العرضي مصطلح « ارتوفو» وتقام في هذه المناسبات مراسيم تختلف عن مراسيم الجنازات العادية .

مركز الكاهن السياسي والاجتماعي

يلتقي الفانتي مع شعوب الاكان الاخرى في انهم يملكون نظاماً سياسياً معقداً بلغ مستوى عالياً من التطور[11] . ويتميز هذا النظام بان الشؤون السياسية والدينية تتشابك تشابكاً وثيقاً جداً حتى انه يتعذر فصل الدولة عن الدين . ولكن الفانتي يختلفون عن الكثير من المجتمعات الافريقية الاخرى في ان كهنتهم لا يتمتعون بسلطة سياسية . ويقوم النظام السياسي عند الاكان على «العشيرة» التي تعتمد خط نسب الام، وترتبط العشيرة بدورها بعبادة الاسلاف، اذ يعتبر زعيم العشيرة ممثلاً حياً عنهم . ولما كان استرضاء الاسلاف من اختصاص شيوخ العشيرة او غيرهم ممن يكلفون باداء هذه المهمة ، فان العشيرة ليست بحاجة الى خدمات الكهنة الذين يعتبرون مختصين بعبادة الآلهة . ومع ان شؤون الدولة تتضمن عادة بعض الشعائر الدينية ، فـــان زعماء العشائر ومستشاريهم يتخذون قراراتهم بناء على القوانين المتعارف عليها ، وليس بناء على الاعتبارات الخارقة . صحيح ان الكهنة قد يستشارون في امور معينة مثل الرغبة في شن الحرب ، ولكن يستبعد ان يستمع الزعماء ومستشاروهم الى تعليمات الآلهة التي ينقلها اليهم كهنة في حالة المس ، او ان يسمحوا لها بأن تؤثر في السياسة التي يتبنونها. وفي اغلب الحالات لا يستدعى الكهنة لاستدرار عطف الآلهة وتأييدهم الا بعد ان يكون الزعماء قد اتخذوا قراراً باعلان الحرب .

---

١١ يجد القارىء بحثاً عن البنيان السياسي لشعوب الاكان في المرجعين التاليين :

R. S. Rattray, « Ashanti Law and Constitution » (Oxford : Clarendon Press, 1929).

K. A. Busia, « The Position of The Chief in the Modern Political System of Ashanti (London : Oxford University Press, 1951).

ومع ان الكاهن لا يتمتع بأية سلطة سياسية، فانه يستطيع ان يمارس نفوذاً كبيراً عن طريق تعامله مع القوى الخارقة ، ولا سيما اذا كان ممن يستطيعون التأثير في اتجاه كبار الموظفين الحكوميين [١٢] . والواقع ان مركز الكهنة عند الفانتي لا يختلف كثيراً عن مركز رجـــال الدين في المجتمعات الاوروبية والامريكية . صحيح انهم قد يتمتعون بامتيازات معنوية خاصة ، ولكنهم يخضعون للقوانين ذاتها التي تطبق على العلمانيين . ولعل المثل المقتضب التالي يبين بوضوح وضع الكهنة بالنسبة لزعماء العشائر : « ان كلمة الزعيم اقوى من تعويذة الكاهن » . ولوحظ ان الكهنة ، حين كانوا يستدعون للمثول امام مجلس الشيوخ ، كانوا يعرّون اكتافهم للتعبير عن احترامهم وخضوعهم ، وينادون الشيخ الذي يخاطبونه « ميجيا » (اي يا أبي) وذلك لتوكيد تبعيتهم الاجتماعية. وليس ثمة ادنى شك في ان الفانتي يؤيدون حق الزعماء والشيوخ في الاشراف على الكهنة .

ويجدر بنا ، في هذا المقام ، ان نشير ايضاً الى دور الكاهنة . يميل الفانتي الى الاعتقاد بان الكاهنة ، على وجه الاجمال ، اقل فاعلية من الكاهن ، هذا مع العلم ان الفرق بين الاثنين ليس كبيراً وان هناك حالات تشذ عن هذه القاعدة . وأغلب الظن ان وضع الكاهنات بالنسبة للكهنة في مجتمع الفانتي يشبه وضع الطبيبات بالنسبة للاطباء في الولايات المتحدة الامريكية حيث يقر

---

١٢ من الامثلة البارزة على ذلك الكاهن كومفو انكي ، وهو من كبار الزعماء السياسيين الذين لعبوا دوراً هاماً في انشاء اتحاد الاشانتي ، انظر :

Rattray, « Ashanti Law and Constitution », pp. 270 ff.

وتذكر روايات الفانتي ان بعض الكهنة كانوا يمارسون نفوذاً سياسياً كبيراً في جميع ولايات الفانتي ، وذلك قبل ان يكتشف الناس دجلهم ، انظر :

Christensen, « Double Descent », pp. 12-18.

الناس بان المرأة لا تقل قدرة عن الرجل ، ولكن الرجال هم المسيطرون في ميدان الطب . وثمة عامل في ثقافة الفانتي يسهم في تكوين هذه النظرة الى الكاهنات ، وهو كثرة المحرمات التي تفرض على النساء خلال فترة الحيض . ومن الواضح ان مثل هذه القيود تحد من نشاط المرأة اليومي ، وكذلك من قدرتها على الاشتراك في الطقوس الدينية [١٣] . ويجوز للكاهنة ، خلال فترة الحيض ، وصف العلاجات ، ولكن يحظر عليها ممارسة العرافة او الاتصال بإلهها . هذه القيود من شأنها ان تعوق الكاهنة عن ممارسة مهنتها على الوجه الاكمل . وتظـل الكاهنة تواجه مثل هذه المعوقات حتى تبلغ سن اليأس . وهناك ايضاً مشكلات خاصة تتصل بزواج الكاهنة ، فهي اما ان تظل عزباء او ان تتزوج ، وفي الحالة الثانية يتعذر عليها قضاء فترات طويلة مع زوجها او القيام بواجباتها الزوجية على الوجه الاكمل. ويعزو الفانتي هذا الوضع الى طبيعة مهنة الكاهنة ومتطلباتها وليس الى اي شذوذ في تصرفات النساء اللواتي يشغلن مثل هذا المنصب . فالوقت الذي تكرسه الكاهنة لمعالجة المرضى والجهد الذي تبذله في القيام بالتزاماتها نحو إلهها ، يؤثران كثيراً في قدرتها على تأدية واجباتها الزوجية . اضف الى ذلك ان زوج الكاهنة يجب ان يحرص اشد الحرص على تقدير ظروف زوجته ومراعاة شعورها ، خشية ان يسيء الى إلهها ويضطر الى استرضائه بسلسلة من الهدايا الثمينة . وهناك آلهة تتطلب من الذين نذروا انفسهم لخدمتها ان يظلوا بدون زواج ؛ وثمة كاهنات يؤكدن انهن « تزوجن

١٣ من الاشياء المحرمة على النساء في فترة الحيض : لمس ادوات ومعدات الذكور ، واعـــداد الطعام للأسلاف والآلهة ، والاشتراك في الطقوس الدينية ، والسير قرب مواقع مقدسة كشجرة او نهر او حجر يرمز الى إله . وفي السابق كان ينتظر من النساء في فترة الحيض ان يعزلن انفسهن عن المجتمـــع ويقمن في كوخ او غرفة خاصة ، ويمتنعن عن اعداد الطعام لازواجهن . اما اليوم ، فان هذه العادة في طريق الزوال ، اذ ان معظم النساء يواصلن اعداد الطعام لازواجهن خلال فترة الحيض .

الإله » الذي نذرن انفسهن لخدمته ، ولذلك لا يستطعن الزواج من اي من بني البشر الفانين .

تأثير الثقافات الاجنبية

شهدت بلاد الفانتي ، شأنها شأن المناطق الاخرى جنوب الصحراء الكبرى ، تغييرات كثيرة طرأت على دور الكهنة ووظائفهم نتيجة للاحتكاك بالثقافة الاوروبية واعتناق البعض للديانة المسيحية. وقد بدأ الاحتكاك الاول بالمسيحية في غانا في عام ١٤٦٢ ، اي في اعقاب تأسيس البرتغاليين مدينة « ساو جورج ديلمينا » في الموقع الذي تقوم عليه اليوم مدينة المينا . ومع ان الكهنة الكاثوليك الذين رافقوا حامية المينا بذلوا بعض الجهود التبشيرية ، فانهم لم ينجحوا في حمل الكثيرين على اعتناق المسيحية خلال نصف القرن الذي سيطر فيه البرتغاليون على المدينة . اما الشعوب الاوروبية الاخرى التي اقامت علاقات تجارية مع المنطقة بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر ، فكانت اكثر اهتماماً بجمع الذهب واختطاف الرقيق منهـــا بنشر الديانة المسيحية . ويمكن القول ان النشاط التبشيري المنظم لم يبدأ في بلاد الفانتي الا بعد عام ١٨٢٧ [١٤] . اما اليوم فقد اصبح للطوائف المسيحية في النصف الجنوبي من غانا اتباع كثيرون يؤهلهم عددهم وتحصيلهم العلمي لتولي الجانب الاكبر من النشاط التبشيري والادارة الكنسية .

ويجدر بالذكر ان اثر المسيحية في النظام الكهنوتي الوطني وعبادة الآلهة المحلية لا يمكن بحثه بحثاً وافياً بمعزل عن التغير الذي طرأ على ديانة الفانتي

---

١٤ W. E. F. Ward, « A History of the Gold Coast » (London: George Allen and Unwin 1948).

عامة . ويمكن القول بوجه عام ان المسيحية أدت الى اضعاف الديانة الوطنية الاصلية ، ولكن لا بد من الاشارة الى ان المسيحية لم تنجح الا جزئياً في فرض شريعتها الاخلاقية . فالارساليات التبشيرية ، منذ بدء نشاطها حتى يومنا هذا، تلقن الافريقيين ان الاشتراك في اشكال العبادة السلفية ضرب من الخرافة او عبادة الدكاكير ويجب الامتناع عنها . وقد رفض بعض المسيحيين مؤازرة كل احتفال يهدف الى تعزيز مركز الزعماء المحليين بحجة ان زعامتهم ترتبط بعبادة الاسلاف . وقاطع المسيحيون كذلك جميع الشعائر التي استهدفت استدرار عطف الآلهة المهمة واحسانها . وموقف كهذا قد يؤدي – كما ادى في السابق – الى عزل بعض المسيحيين عن عشيرتهم ومجتمعهم ، ومن شأنه ايضاً ان يسهم في تفكك الثقافة الافريقية [١٥] .

ويعتقد الفانتي ان الشعائر السنوية والدورية التي تقام للارواح ولآلهة الطبيعة تعمل على ازدهار الدولة باكملها ، ولذا تراهم يستغلون هذه الشعائر لتأدية صلوات يلتمسون فيها من الارواح والآلهة ان تمنحهم اليمن والعافية والحماية والخصب . ويعتقدون كذلك ان الارواح ، ان هي اهملت ، تجلب النحس الى الاحياء وتوقع بهم المرض والاذى ، وان تخلف اي قطاع من المجتمع عن عبادة الاسلاف قد يعود بأوخم العواقب . وكان من جراء انكار بعض المسيحيين لقوة الاسلاف ان تصدع نظام العشيرة القائم على التضامن والمسؤولية الجماعية ، ذلك النظام الذي كان الفرد ينعم في ظله بالامن والطمأنينة . ورافق هذا التصدع تضاؤل سلطة الشيوخ وتناقص احترام الناس لهم . ومن الطبيعي ان يتأثر نظام العشيرة القائم على خط نسب الام بسبب تشديد العقيدة المسيحية على الروابط القائمة على القرابات العصبية . وكان من نتائج تحريم الارساليات التبشيرية لتعدد

---

١٥ Busia, « Position of the Chief », pp. 133 ff.

الزوجات ان ازدادت حوادث الزنى والدعارة ؛ ومن الواضح ان تحريم تعدد الزوجات ، في الحالات التي يثبت فيها عقم الزوجة ، يتعارض ورغبة الرجال الشديدة في انجاب الاطفال .

وبالاضافة الى المسيحية ، هناك عدة عوامل اخرى اسهمت في التغير الثقافي السريع الذي تعرض له مجتمع الفانتي . فالمفهومات الاوروبية الاقتصادية التي تشدد على الفردية بدلاً من المسؤولية العشائرية الجماعية ساعدت على نشوء وحدات عائلية منفصلة عن نظام العشيرة ، كما ان تطوير الحكم البرلماني اضعف سلطة الشيوخ والزعماء التقليديين واثر في مكانتهم الاجتماعية . ومن جهة اخرى لعب التعليم دوراً هاماً في عملية التغير الثقافي ، « فاذا تعلم فرد ؛ مثلاً ، ان الملاريا تنشأ عن قرص البعوض ، فان هذه الحقيقة قد تثير الشكوك ليس فحسب حول التفسيرات والعلاجات التقليدية المقرونة بهذا المرض ، وانما ايضاً حول صحة سائر المعتقدات التقليدية كافة » [١٦] .

ومن مشكلات المرحلة الانتقالية صعوبة تصنيف الكثير من الناس الى « مسيحيين » او « وثنيين » . فالكثيرون ممن يدعون انهم مسيحيون يواصلون ممارسة التقاليد القبلية ، وقلما يحضرون الصلوات في الكنائس ، وربما لا يحضرونها اطلاقاً . وهناك آخرون يلعبون دوراً فعالاً في مختلف الطوائف المسيحية ، ولكنهم في الوقت نفسه كثيراً ما يشتركون في المراسيم التي تكرس للاسلاف وآلهة الطبيعة . ويتطلب الاسلاف والآلهة ان يضع الناس قطعاً من الطين على ايديهم او صدورهم او ظهورهم في مناسبات خاصة كالايام

---

[١٦] William R. Bascom, « West and Central Africa », in « Most of the World », ed. Ralph Linton (New York: Columbia University Press, 1949), p. 369.

المقدسة وفترات الحداد ؛ ومن الطريف ان نذكر ان الكثيرين ممن يصنفون انفسهم مع المسيحيين لا يزالون يراعون هذا التقليد ، وان كانوا يعمدون احياناً الى اخفاء هذه العلامات تحت ملابسهم. وهذا السلوك ليس مستغرباً على الفانتي، نظراً لان دياناتهم الاصلية تقوم على مذهب الكثرة وتعدد الآلهة . وليس ثمة تعارض في نظر الافريقي بين اعتناق المسيحية مع الاحتفاظ ، في الوقت نفسه ، بالمعتقدات التقليدية ، فالايمان باله جديد لا يعني بالضرورة انكار الآلهة القديمة ، وانما اضافة عامل جديد للعوامل الاخرى التي تحميه من غوائل الزمن وتقلباته. وذكر جميع الكهنة ان العملاء الذين يترددون عليهم يضمون عدداً من المسيحيين. ومن الادلة على تمسك الفانتي بدياناتهم الاصلية ان عدة كهنة ذكروا انهم كانوا من المسيحيين المتدينين قبل التحاقهم بدورة التنشئة المهنية على ممارسة دور الكاهن في نظام دياناتهم الاصلية . وذكرت احـــدى الكاهنات ان اول « مس » او « إلهام » اتاها ، كان اثناء حضورها لاحدى صلوات الطائفة المسيحية النظامية (Methodist).

ولا يقتصر التمسك بالديانة التقليدية على العامة من الافريقيين المسيحيين ، اذ ان بعض اعضاء الصفوة قد يحضرون ما يسمى « بالطقوس الوثنية » . غير انـــا يجب الا نسارع الى الاستنتاج بأن الصفوة المثقفة لا تضم افراداً يمكن تصنيفهم مع المسيحيين بالمعنى الاوروبي والامريكي للمصطلح « المسيحيون » . ويمكن القول ان اعضاء هذه الطبقة قد وفقوا بين ولائهم للزعيم والعشيرة من جهة ، وبين المبادىء المسيحية من جهة اخرى ، وذلك يجعل ولاءهم للعشيرة يستند الى أسس دنيوية ، والنظر الى استمرار اشتراكهم في النشاط العشائري كما لو كان جانباً من التزاماتهم الاجتماعية .

وثمة أوجه شبه بين الوضع المعاصر في بلاد الفانتي وبين نظيره في نيجيرية . فبالنسبة لنيجيرية يذكر باسكوم ان بعض الافريقيين المثقفين يستنكرون اعتقاد

المسيحيين بأن الديانات الافريقية هي مجرد خرافات يجب القضاء عليها ، ولا يرون مبرراً لهذا الموقف الذي يعتبرونه ضرباً من التعصب الديني او العنصري . ويجد هؤلاء الاشخاص صعوبة في التوفيق بين الادعاء القائل بان الديانات الافريقية ضرب من الخرافات ، وبين اطلاق اسماء افريقية على إله المسيحيين في الترجمات الافريقية للكتاب المقدس . وهم كذلك يجدون صعوبة في التوفيق بين مفهوم التوحيد عند المسيحيين والتنافس القائم بين الطوائف المسيحية المختلفة[١٧]. ومن العوامل التي تربك الفانتي ايضاً انهم لا يستطيعون ايجاد تفسير واضح لموقف المسيحيين المناهض لعادة تعدد الزوجات ، فالعهد القديم في الكتاب المقدس يتحدث عن شيوع هذه العادة ، في حين لا يتضمن العهد الجديد اي نص صريح يحرم ممارستها .

وقد توصل الفانتي الى نوع من التسوية لحل بعض الجوانب الخطيرة في الصراع القائم بين العبادات المسيحية والعبادات الوثنية . ففي يوم الجمعة المكرس لإلاهة الارض (اسامي افوا) يجب ان يمتنع الاهالي عن العمل في المزارع كما يحظر صيد الاسماك في يوم الثلاثاء المكرس لاله البحر (بوسومبو) . وكان المسيحيون الاوائل يميلون الى خرق مثل هذه التقاليد بحجة ان الاحد هو اليوم المخصص للراحة . وقد تمت تسوية هذا الخلاف بموافقة المسيحيين والوثنيين على تبني نظام العمل لمدة خمسة ايام في الاسبوع . فالفلاحون ، على وجه الاجمال ، يمتنعون عن العمل في المزارع في يومي الجمعة والاحد ، في حين يمتنع صيادو السمك عن العمل في يومي الثلاثاء والاحد .

وكان من جراء احتكاك الثقافة الوطنية بالثقافة الاوروبية ان طرأت تعديلات على الانماط الوطنية لسلوك الافراد نحو آلهتهم وكهنتهم وان بذلت محاولات للتوفيق بين الثقافتين . ففي « اسيام » اخذ الناس ينظرون الى ناقوس

---

١٧ المصدر السابق نفسه المذكور في رقم « ١٦ » .

اوروبي قديم كما لو كان من الكائنات الخارقة الهامــــة ، وفي « المينا » أظهر الاهالي اهتماماً بتمثال للقديس انطوني خلفه البرتغاليون في القرن الخامس عشر ، وقرروا ضمه الى مجموعة آلهتهم . وتستأثر الحالة الثانية باهتمام خاص لانها تمثل احد عناصر الديانة المسيحية التي تبناها الافريقيون ودمجوها بانماط عباداتهم التقليدية . وهناك أمثلة مشابهة لهذه الظاهرة في العالم الجديد حيث تم التوفيق بين بعض القديسين الكاثوليك والآلهة الوطنية [١٨] . ويقترن حطام التمثال الذي خلفه البرتغاليون في المينا بإله يعرف باسم « نتونا » او « نتوران » ، ويعبده اليوم عدد من الاتباع الذين يعرفون باسم « سانتا ماريافو » اي (شعب سانتا ماريا) ، وهو اسم يذكرنا بمظهر آخر من مظاهر أثر البرتغاليين في المنطقة . ويتمتع الإله نتونا اليوم بمركز يتفوق على مركز سائر الآلهة الاخرى في ولاية المينا . اما العبادات والطقوس المتصلة بعبادته فهي في الغالب افريقية [١٩] ، وان كان الاهالي قد احتفظوا ببعض عناصر الرمزية الكاثوليكية منذ ان غـــادر البرتغاليون المنطقة قبل حوالي خمسة قرون . ومن عناصر الرمزية الكاثوليكية التي تسربت الى ثقافة الفانتي علامة الصليب ، والاثواب الطويلة البيضاء التي يلبسها سدنة المعابد، والشموع التي تضاء للإله او عند وفاة احد أتباع نتونا . والجدير بالذكر ان جميع هذه العناصر كانت موجودة قبل بدء انتشار المسيحية في القرن التاسع عشر [٢٠] . ومع ان الكهنة الوطنيين الآخرين يرتدون ايضاً

---

١٨ M. J. Herskovits, « Myth of the Negro Past » (New York: Harper and Bros., 1941), pp. 218 ff.

١٩ Ralph M. Wiltgen, « Gold Coast Mission History 1471-1880 » (Techny, Ill.: Divine Word Publications, 1956), pp. 144-51. Rattray, « Ashanti », pp. 151 ff.

٢٠ E. J. P. Brown, « Gold Coast and Asianti Reader » (London: Crown Agents for the Colonies, 1929), II, 20-24, and J. S. Wartemberg, « Sao Jorge d'el Mina » (Elms Court: Arthur H. Stockwell, n. d.), pp. 152-53.

اثواباً بيضاء، فانها تختلف في زيها اختلافاً بيناً عن الاثواب البيضاء الطويلة التي يرتديها اتباع نتونا . وأغلب الظن ان اهـــالي المينا تبنوا علامة الصليب بعد حلول الهولنديين محل البرتغاليين في عام ١٦٣٧ ، غير ان الواعظ الهولندي في المينا لم يبذل جهوداً تبشيرية فعالة لحمل السكان الوطنيـــين على اعتناق المسيحية ، وانما قصر نشاطه على الجالية الاوروبية في المدينة [٢١]. ويعرف سدنة المعابد في نتونا باسم « اسوفو » ، وهو مصطلح يطلقه الفانتي على الاشخاص الذين يكرسون انفسهم لخدمة الآلهة الهامة . ويختلف الاسوفو عن الكاهن العادي في انه لا يقع ابداً تحت تأثير المسّ او الالهام ، ولا يمارس العرافة او السحر او التطبيب ، وانما ينحصر واجبه في الاشراف على الشعائر التي تقام للآلهة وفي التأكد من انها تجري حسب الاصول المرعية . ومن الطريف ان نذكر هنا ان المصطلح اسوفو يطلق اليوم ايضاً على القساوسة المسيحيين .

ويلاحظ تناقص الاهتمام بنشاط الكهنة واسترضاء الآلهة في معظم ارجاء بلاد الفانتي . ومع هذا ، فان التقاليد الدينية ما زالت قوية نسبياً في بعض المناطق ، مع وجود فارق ملحوظ بين القرى التي تعيش عـــلى صيد السمك والقرى الزراعية الداخلية . فقرى صيد السمك تتفوق على القرى الزراعية في عدد كهنتها وفي الاحتفالات الشعائرية التي تقام للآلهة مع ما يرافقها من رقص على ايقاع الطبول . وتكاد هذه الاحتفالات تتكرر كل ليلة في الفترات التي يقل فيها صيد السمك ، اما في القرى الزراعية فهي نادرة . ويمكن القول ، على وجه العموم ، ان المجتمع الذي يعيش على صيد الاسماك اشد تمسكاً بالثقافة التقليدية من المجتمع الزراعي الداخلي . وليس من السهل تقديم تعليل مقنع للتباين في مدى التأثر بالثقافة الغربية، نظراً لان الاحتكاك بالاوروبيين كان متماثلاً تقريباً في الحالين . ومن التفسيرات المعقولة لهذا التباين : كثرة الاخطار التي يتعرض

---

٢١ Ward, « History of the Gold Coast », p. 74.

لها صيادو السمك ، والنزعة الى التمسك بالقديم التي تتميز بها هذه الفئات في مختلف انحاء العالم ، وبعض الفروق بين المجتمعين في الاسس التاريخية والثقافية . فمنطقة الساحل كان يحتلها شعب يعرف باسم « الاتسي » ، في حين قدم الفانتي من الشمال واحتلوا المنطقة وفرضوا سيطرتهم على السكان الاصليين [٢٢] . وبناء على ذلك ، يمكن القول ان ثقافة المجتمعات التي تعيش على صيد الاسماك تمثل مزيجاً من ثقافتي الفانتي والاتسي .

وكان من نتائج الاحتكاك بالثقافة الاوروبية ان طرأت بعض التغييرات على الالتماسات التي يتلقاها الكهنة من عملائهم . صحيح ان الكثيرين لا يزالون يرفعون التماسات الى الكهنة يتوسلون فيها الى الآلهة ان تمنحهم العافية والحماية والخصب ، غير ان هناك اهتماماً متزايداً بالمعونات والعلاجات السرية التي تساعد الفرد على مجابهة متطلبات الحياة الحديثة . فالتعاويذ التي كان الرحالة يحملها في اسفاره يستخدمها اليوم سائقو وركاب السيارات الشاحنة . وقد ادعى احد الكهنة ان لديه حجاباً يخفي الشخص الملاحق عن انظار الشرطة . وفي السابق كان يستعمل علاج خاص « لعقد لسان » الخصم وارباكه في المحاكمات التي كان الزعيم يجريها للنظر في المنازعات المحلية ، اما اليوم فقد يلجأ المدعي او المدعى عليه الى استخدام العلاج نفسه عند المثول امام هيئة المحكمة الحكومية . ويتوسل الطلاب اليوم الى الآلهة ان تشحذ فطنتهم وتساعدهم على النجاح في الامتحانات . ويروى ان احد الآلهة يملك قدرة خاصة على نصرة الفريق المحلي لكرة القدم وذلك بجعل افراد من الفريق الآخر يعثرون اثناء المباراة .

بيد ان اهم تطور في طبيعة الالتماسات التي ترفع للكهنة والآلهة يتناول الجانب الاقتصادي من الثقافة . صحيح ان الافراد لا يزالون يلجأون الى

---

٢٢ Christensen, « Double Descent », chap. II.

استرضاء الآلهة والاسلاف ليضمنوا لانفسهم موسماً زراعياً جيداً او صيداً وفيراً من الاسماك ، الا ان هناك التماسات كثيرة تعكس اثر الثقافة الاوروبية في الثقافة الوطنية . فسائقو السيارات الشاحنة وسيارات التاكسي يلتمسون العون بقصد الحصول على ركاب او بضائع اكثر . ويروى ان صياد سمك توسل الى الآلهة ان تساعده في مساعيه للحصول على وظيفة حمال في ميناء اكرا . وهناك كثيرون يستعينون بالآلهة او الكهنة لمساعدتهم في مساعيهم الرامية للحصول على وظائف في الادارات الحكومية او الشركات التجارية . وهناك الاهة معينة يلجأ اليها التجار اليوم طلباً لمساعدتها في بيع او شراء البضائع الاوروبية الصنع، وهذه الالاهة هي نفسها التي كانت في السابق تساعد النساء على بيع منتوجاتهن في الاسواق المحلية . وفي مناطق الكاكاو ، يتوسل الاهالي الى الآلهة ان ترفع سعر الكاكاو ، او ان تسهل لهم استملاك مزارع من الكاكاو ، او حتى ان تتدخل في عمل فرق الحكومة المكلفة بقطع اشجار الكاكاو المصابة بآفات زراعية وان تقنعها بتجاوز مزارعهم والعدول عن تفتيشها .

ويعتقد الفانتي ايضاً ان للكهنة والقوى الخارقة دوراً في التطورات السياسية المعاصرة في غانا . فقد ذكر عدة مخبرين ان كوامي نكروما ، زعيم احد الاحزاب السياسية ، حصل على مساعدة « ابو سوم » و « مبواتسيا » خلال الحملة الانتخابية في عام ١٩٥٠/٥١ . وكان نكروما آنئذ في السجن ، ولكن روحه تمكنت ، بمساعدة الآلهة ، من القيام بزيارات ليلية للمعارضين له من الزعماء والاهالي واقناعهم بتأييده . وقابلت الجماهير تأييد الكهنة للحكومة الجديدة بارتياح واستحسان ، وعبرت عن ذلك علناً في مناسبات كثيرة ، فقدمت اضاحي وقرابين لارواح الاسلاف وآلهة الطبيعة في احتفالات رسمية اقيمت لهذا الغرض في مناطق كثيرة .

وتناول التغيير ايضاً نوع وقيمة الرسوم التي يتقاضاها الكهنة مقابل

خدماتهم . فقبل تبني النظام النقدي البريطاني ، كان الكهنة يتقاضون رسوماً عينية من المحصول الزراعي او الحيوانات او تبر الذهب ، اما اليوم فانهم يتقاضونها نقداً . والحد الادنى لرسم الاستشارة هو عادة شلنان ؛ قد يتقاضى الكاهن رسماً اعلى ، اذا كانت الاستشارة تحتاج الى عرافة . اما الرسوم التي قد يطلبها الكاهن بالاضافة الى رسم الاستشارة فتتوقف على نتيجة تشخيصه ونوع العلاج . ومن العادات الشائعة ان يعد المراجع بتقديم هدية للكاهن في حالة نجاحه في تلبية طلبه . وقد تستشير امرأة كاهناً وتعد بأن تقدم له « خروفاً » ؛ وفي هذه الحالة يفهم الطرفان من مصطلح « خروف » مبلغاً معيناً سيكرس للاله [٢٣] . ومع ان الكهنة يميلون عادة الى جعل رسومهم تتناسب وقدرة عملائهم على الدفع ، فان الخبرة علمتهم الا يشتطوا في طلباتهم . وقد ادرك الفانتي هذا المبدأ منذ زمن طويل ، ويتضح ذلك من المثل السائر : « اذا طلب العراف رسوماً عالية ، خسر عملاءه » .

اما اثر التغير التكنولوجي ، فيلمس في بعض الرقى التي يعدها الكهنة . ومن الامثلة على ذلك رقية السيري التي تستعمل لارباك الخصم في المحكمة . وفي هذا النوع من الرقى توضع المواد اللازمة على قفل ، ويلفظ اسم الخصم عند اقفاله . وقد تستخدم وسيلة مماثلة لاهلاك الخصم ، اذ يعتقد ان عملية اقفال القفل « تقفل روحه » . ويمكن تعريض الخصم ايضاً للموت بوضع عقاقير معينة في عيار ناري واطلاقه من بندقية مع ذكر اسم الضحية اثناء عملية الاطلاق . وتستعمل رقية اسمها « كوانجا » لاجتذاب الجنس الآخر ، وكثيراً ما تعد هذه الرقية باستخدام مرهم عطري من صنع اوروبي يضاف الى القوة السحرية للمواد التي يضمنها

---

٢٣ كان متوسط السعر في عام ١٩٥١ كما يلي : البقرة جنيه واحد ، الخروف ١٢ شلناً و ٦ بنسات ، الكلب ١٠ شلنات ، والدجاجة شلنان وستة بنسات . وقد يختلف السعر تبعاً لاختلاف الامكنة او المواسم .

الكاهن المزيج . ومن شأن هذا المرهم ان يعطر حامل الرقية ويحسن مظهر شعره ويجعله اكثر استهواء للجنس الآخر . وثمة شبه يستلفت النظر بين الدعاية التي ينشرها الكهنة عن رقى الكوانجا وبين دعاية الاعلانات التجارية الاوروبية . وعلى كل حال ، فان المرهم يختار بسبب ملاءمته للتقاليد وليس على اساس الدعاية التي ينشرها صانعه حوله ، فهو بديل عن نوع من السمن النباتي كان يستعمل في السابق في اعداد الرقى والتعاويذ . ومن الشائع الآن اعداد تعويذة « السومان » في قارورة كانت تحتوي في الاصل على سائل عطري . وطرأت ايضاً بعض التغييرات على زي الكهنة ، اذ اخذ الكثيرون منهم يلبسون تنانير مصنوعة من اقمشة اوروبية بدلاً من الرافيا التقليدية ، كما اخذوا يزينون اجسامهم احياناً بالطحين بدلاً من الطين الابيض . ومن التطورات الجديدة في العرافة لجوء بعض الكاهنات ، وهن في حالة المس ، الى رفع اليدين بحيث تتخذان وضعاً يشبه وضع الكتاب المفتوح ، وبذلك ينقلن الالهام الذي يأتيهن من الاله « كما لو كن يقرأن من كتاب » على نحو مماثل لما يفعله القساوسة حين يقرأون من الكتاب المقدس .

العبادات والطقوس الجديدة

تعرضت غانا لغزو الافكار الاوروبية في ميادين السياسة والاقتصاد والدين . فكان من جراء ذلك ان شهدت البلاد تغيراً ثقافياً كبيراً ، وبخاصة في العقدين الاخيرين . ومن اهم سمات هذا التغير الثقافي ظاهرة الانتقال الجغرافي ، والتحضر ، واشتداد الازدحام ، وازدياد الامراض السارية . وهناك دلائل في بعض المناطق[٢٤] تشير الى ازدياد مظاهر التفكك الاجتماعي ، كجنوح

---

٢٤ K. A. Busia, « Social Survey of Sekondi-Takoradi » (London: Crown Agents for the Colonies, 1950).

الاحداث وجرائم البالغين وتصدع العلاقات الزوجية . غير انه يصعب علينا ان نخضع ايا من هذه المظاهر لقياس دقيق في الوقت الحاضر . ولا بد من الاشارة هنا الى ان الاهداف الجديدة التي ادخلها الاوروبيون غير قابلة للتحقيق الا بالنسبة لاقلية صغيرة ، وان عجز الكثيرين عن بلوغها قد يؤدي الى توتر خطير. وينسب البعض حالات الاخفاق في الدراسة والمشروعات الاقتصادية الفردية وغير ذلك من الاعمال الى الاوروبيين او الى الحكومة ، هذا مع العلم بأن الكثيرين لا يزالون يعزون اخفاقهم الى حسد الاقرباء او الى كيد خصومهم الذين ، بحسب اعتقادهم ، يستخدمون قواهم واساليبهم الشريرة للايقاع بهم .

ولفهم هذا السلوك ، علينا ان ننظر الى مظهر من مظاهر السحر يعرف بمصطلح «أنيين» (مرادف « للباي » عند الاشانتي). ويترجم الباحثون في ثقافة الاكان هذا المصطلح عادة الى كلمة (witchcraft) في الانجليزية ، بينما يترجمون مصطلح « أنييني » (صيغة الجمع « انيينفو ») الى كلمة (witch) . غير ان المصطلحين اللذين سنستعملهما هنا ، وهما « السحر الخبيث » و « ممارسو السحر الخبيث » يصفان المفهوم المطلوب بصورة ادق من المصطلحين السابقين . فكلمة (witch) باللغة الانجليزية تعني ساحرة او عرافة غالباً ما تكون عجوزاً شمطاء ، في حين يكون الانيينفو عند الافانتي من اي من الجنسين ومن اي عمر ، وان كان الرجال الذين يملكون هذه القوة يدعون « بونسام » . وهذه القوة تتميز عن التعاويذ والرقى ، وكذلك عن « الادوات المؤذية » التي تحدثنا عنها سابقاً . فهي لا تمثل شيئاً يمكن للمرء اعداده، وانما هي قوة تمثل امتداداً لروح او ارادة الفرد الذي يملكها . وقد تكون هذه القوة خلقية تنشأ مع المرء منذ الولادة، او قد يكتسبها المرء في اي عمر . ويملك الشخص الذي يتمتع بها القدرة على ان ينطلق سريعاً بروحه او ارادته عبر الفضاء وان يهاجم ضحاياه بعضّها او مص دمائها او ايقاع الاذى فيها . وليس من الضروري ان تهلك الضحية التي تستهدفها

هذه القوة ، ولكنها قد تصاب بالمرض او العقم او قد تخفق في تحقيق النجاح او في بلوغ المرتبة التي ترنو اليها .

ويسود الاعتقاد ان هذا النوع من القوة السحرية لا يكون فعالاً الا في نطاق العشيرة القائمة على خط نسب الام . فاذا رغب فرد يملك هذه القوة السحرية الخبيثة في ايقاع الاذى بشخص من عشيرة اخرى، وجب عليه ان يستعين بزميل ينتمي الى عشيرة الضحية . وليس من العسير تفسير سبب تطور هذه العلاقة بين العشيرة والسحر الخبيث ، فالحوادث التي يمكن ان تثير الغيرة والنفور بين الاقرباء كثيرة جداً بحيث يصعب حصرها . وقد ينشأ الاحتكاك والنفور بين افراد العشيرة الواحدة من الشعور بظلم حقيقي او وهمي في توزيع الاراضي او المنازل او الارث ومنافع اخرى كثيرة [٢٥] .

وما لم يعترف صاحب هذه القوة السحرية الخبيثة او تثبت ادانته في محاكمة، فليس ثمة طريقة لتمييزه عن الآخرين. ويذكر شيوخ الفانتي ان الاهالي كانوا في السابق يلجأون الى طريقة تعرف بمصطلح « حمل جثمان الميت » للتحقق مما اذا كانت الوفاة ناجمة عن السحر الخبيث او عن اسباب اخرى. فاثناء تشييع الفقيد الى مثواه الاخير ، كان المشيعون يحسون بوجود قوة خارقة تدفع حملة النعش نحو شخص معين في الجمهور او حتى في اتجاه منزل المشتبه به اذا كان غائباً عن الجنازة . وكانت هذه الظاهرة بمثابة اتهام بجرم استخدام السحر الخبيث ، وكانت تعقد محاكمة للتحقق مما اذا كان الفرد الذي جرى اتهامه بهذه الطريقة مذنباً او بريئاً . ومن وسائل التحقق تكليف المتهم بتجرع سم مستحضر من

---

٢٥ Meyer Fortes, « Kinship and Marriage among the Ashanti», in « African Systems of Kinship and Marriage», ed. A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde (London: International African Institute, 1950), p. 258.

لحاء شجرة ، فاذا ظل المتهم على قيد الحياة ، اعتبر بريئاً . وثمة اشكال اخرى من « المحاكمة عن طريق التعذيب » لا تزال تستعمل حتى يومنا هذا ، ولكنها ليست شائعة كما كانت في السابق . فالكهنة وافراد الفرق العسكرية (اسافو) لا يزالون يستخدمون اساليب خاصة لانتزاع اعترافات من المشتبه بهم ، وتطبق هذه الاساليب ليس على المتهمين باستخدام السحر الخبيث فحسب ، وانما ايضاً على المتهمين بارتكاب جرائم اخرى كالزنى والسرقة . ومن هذه الاساليب اخذ بعض الماء الذي استخدم في غسل طبل « الاسافو » (الفرقة العسكرية) ووضعه مع اعشاب خاصة في قرعة ، ثم تكليف المتهم بشرب السائل . ويعتقد ان الطبل ، الذي يعتبر الهاً ، سيهلك المتهم في حالة امتناعه عن الادلاء بالحقيقة . وهناك اساليب اخرى نخص بالذكر منها : تعريض المتهم للشمس مدة طويلة ، والجلد ، والفرك باعشاب مهيجة للجلد ، والضرب على طبل موضوع على رأس المتهم .

واعلنت الحكومة ، منذ زمن طويل ، عن استنكارها لطريقة «حمل الجثمان» وأساليب « المحاكمة عن طريق التعذيب » ، وبخاصة الاساليب التي تتضمن استخدام السم والتعذيب الجسماني . وكان من نتائج هذا الاستنكار ان اختفت معظم الطرق التقليدية التي كان الاهالي يلجأون اليها للتحقق من استخدام السحر الخبيث (أنيين) او استخدام السومان لاهلاك الخصم او ايقاع المرض به . وحلت محل هذه الطرق طقوس جديدة يقال انها ذات فاعلية خاصة في « البحث عن السحرة » وفي حماية الافراد من السحر الخبيث . وهذا التطور الجديد هو مثل آخر على قابلية كهنة الفانتي ودياناتهم للتكيف مع الاوضاع الجديدة . ويلاحظ ان الطقوس والعبادات الجديدة كثيرة وشائعة ، ويدل ذلك على ازدياد اهتمام الاهالي بالسحر الخبيث واتجاههم لبذل المساعي لتخفيف القلق الناشىء عن التغير الثقافي السريع . وقد اخذت العبادات والطقوس الجديدة ، منذ عام ١٩٣٠ ، تنتشر بسرعة في النصف الجنوبي من غانا . وهي تمثل ، في بعض

الحالات ، مزيجاً غريباً ومعقداً من عناصر افريقية ومسيحية واسلامية ، غير ان معظمها يقترن بقوى خارقة اجنبية المنشأ استوردها الاهالي من المناطق الشمالية من غانا او من ساحل العاج . ويرجح ان هذه القوى كادت تقترن ، في بيئتها الاصلية ، بآلهة رحيمة ومحبة للخير تشبه آلهة الطبيعة عند شعب الاكان ، غير انها اكتسبت معاني جديدة في المناطق الساحلية . ومع ان بعض الاهالي يدعون هذه القوى « آلهة » ويعتقدون ان وظائفها مماثلة لوظائف الآلهة ، فان معظم اتباعها يشيرون اليها بمصطلح « ادورو » (علاج) ، ويطلقون على ممارسة الطقس عبارة « شرب العلاج » على الرغم من ان العملية لا تنطوي على شرب فعلي .

ومن اهم الطقوس الجديدة التي انتشرت في مطلع العقد السادس من القرن الحالي ، الطقس المعروف باسم « تيجاري » [٢٦]. ويشترط في اتباع هذا الطقس دفع رسم للالتحاق بعضوية الجمعية التي تمارسه ، والتزام العقيدة التي يمثلها الطقس مدى الحياة خشية « ان يعاقبهم العلاج » . ويجري اطلاع العضو الجديد عـــلى مجموعة من التعليمات التي يجب ان يتقيد بها في تصرفاته . وتعكس هذه التعليمات اثر الديانة المسيحية ، فهي تبدأ عادة بصيغة نهي شبيهة بالصيغة المستعملة في الوصايا العشر ، هذا مع العلم بان الكثير من تعليمات هذه الديانة الجديدة يدور حول تحريم السحر الخبيث [٢٧] . اما الاثر الاسلامي فينعكس على ازياء الكهنة

---

٢٦ James B. Christensen, « The Tigari Cult of West Africa», Papers of the Michigan Academy of Science, Arts, and Letters », XXXIX (1954), 389-98.

٢٧ يحتفظ بعض الكهنة بلسخ من هذه التعليمات . ومن الوصايا التي تتضمنها هذه التعليمات : لا تقتل ، لا تسرق ، لا تشته زوجة جارك ، لا تشهد بالزور ضد جارك ، لا تتخذ اي اله آخر قبل تيجاري ، لا تضاجع زوجة جارك . وهناك ايضاً تعليمات كثيرة تتعلق باستعمال التعاويذ .

وانواع الاطعمة المحرمة وبعض الشعائر الاخرى . واما اثر الثقافة الاصلية التي نشأت فيها عبادة تيجاري فيتجلى في بعض الطقوس[28]، وفي الضرب على الطبول، وفي المعدات التي يستعملها الكهنة .

ويلاحظ ان نمط السلوك الديني الذي يقترن بعبادة تيجاري يشبه ، من عدة وجوه ، شعائر الفانتي المتصلة بعبادة ارواح الاسلاف وآلهة الطبيعة . ففي المناسبات الاحتفالية يقع الكاهن تحت تأثير « المس » او « الالهام » ، كما ان عرافته تجري عن هذه الطريق . ومما يستلفت الانتباه ان ايا من اتباع تيجاري قد يصيبه المس او ينزل عليه الالهام او قد يشترك في الرقص في الاحتفالات ، وهذه كلها ألوان من النشاط كانت في السابق محصورة في الكهنة الملتحقين بخدمة آلهة الفانتي . ويلاحظ ايضاً ان طرق الاستعاذة بتيجاري تشبه الطرق التي يستخدمها الفانتي لدى التماس العون من آلهتهم الاصليين . فمن عادة العضو ان يذهب الى مزار تيجاري في منزل الكاهن المختص ، ويقدم شلناً او شلنين ، ويرفع التماسه للكاهن ، ويأكل جوزة كولا مقدسة . وهو يعد بتقديم « حيوان » هدية للكاهن في حالة تلبية رغبتـــه ، ولكن هنا ايضاً يكون مفهوماً لدى الطرفين ان هذا المصطلح يعني مبلغاً معيناً من المال .

وبامكان اي رجل ان يصبح كاهناً لتيجاري ؛ ومع ان التدريب باهظ النفقات ، فان مدته قصيرة نسبياً . ويقوم افراد او جماعات احياناً بتمويل كاهن متمرس ابان فترة التدريب ، على ان يقتسموا دخله بعد ان يبدأ بمزاولة مهنته . ويتهم الكثيرون من الفانتي الجمعيات الدينية الجديدة بالاستغلال الاقتصادي . ويرجح ان هذا الاتهام لا يستند الى اساس من الصحة ، فهناك

---

٢٨ من الامثلة على ذلك تضحية الكلاب وأكل لحمها ، وهي عادة غريبة عن الاشكال التقليدية للعبادة عند الفانتي .

شائعات كثيرة عن سوء معاملة الكهنة للاهالي وعن تماديهم في وصف التماويذ والعلاجات ، غير انه من الصعب الاستشهاد بوثائق لاثبات صحة هذه الشائعات.

وقد ظهرت عبادات وطقوس جديدة شبيهة بتيجاري في عدة مدن وقرى من بلاد الفانتي حيث اخذ الاهالي ينظرون بمزيد من القلق الى اثر السحر الخبيث . غير ان هذه الطقوس والعبادات الجديدة تصطبغ ، في الغالب ، بصبغة محلية ، فهي نتيجة المبادهة الفردية لبعض الرواد الذين احضروا « علاجاً » او إلهاً من مناطق اخرى ، بخاصة منطقة غانا الشمالية . ويقيم هؤلاء الرواد مزارات للآلهة التي استوردوها ، وينصبون انفسهم كهنة لها ؛ ولكنهم يختلفون عن كهنة تيجاري في انهم قلما يلتحقون بدورة تدريبية للتنشئة المهنية . وكثيراً ما يطلق الفانتي الذين لم يلتحقوا بأية جمعية دينية اسم « تيجاري » على هـذه العبادات والطقوس الجديدة ، وذلك على الرغم من ان المشرفين عليها ينكرون وجود اية صلة بينها وبين تيجاري . ويبدو ان مصطلح « تيجاري » اصبح اسماً عاماً يطلق على جميع العبادات والطقوس المختصة بحماية الفرد من اثر السحر الخبيث . وأسس قادة هذه الحركات الجديدة جمعيات تحمل اسم « العلاج » او الإله الذي كرست نفسها لخدمته ، وهم يعرفون باسم « ابوسومفو » ، وهو الاسم الذي يطلق على كهنة تيجاري ، وليس باسم « اكومفو » الشائع في النظام التقليدي لكهنة الفانتي .

وحين يتحدث الاشانتي عن هذه الجمعيات الجديدة ، يشيرون اليها بعبارة « الجمعيات الجديدة التي تكتشف السحرة » [٢٩] . ويكاد كل فرد من الفانتي ،

---

٢٩ Barbara E. Ward, « Some Observations on Religious Çults in Ashanti », Africa, XXVI (January, 1956), 47-61, for a discussion of the rise of these new cults among the Ashanti. Also see M. J. Field, « Akim-Kotoku, an ' oman ' of the Gold Coast» (London: Crown Agents for the Colonies, 1948) pp. 171-97.

حين يسأل عن هدف هذه الجمعيات ، يجيب انها توفر لاعضائها الحماية من السحر وان جمعيات تيجاري « تكتشف السحرة » . ومن اهم المشاهد المثيرة في طقوس تيجاري الاحتفال الذي تتقدم فيه احدى المشتركات – وفي حالات نادرة احد المشتركين – لتعترف بانها ساحرة « انييني » ولتسرد امام الجمهور تفاصيل الجرائم التي ارتكبتها . بيد ان اكتشاف السحرة لا يشكل الوظيفة الوحيدة لجمعيات تيجاري والجمعيات الاخرى المماثلة . والواقع ان رواج هذه الجمعيات لا يعود الى قدرتها على كشف السحرة فحسب ، وانما ايضاً الى قدرتها على توفير الحماية والمساعدة لاعضائها . وكما هي الحال في النظام الكهنوتي التقليدي ، ترفع التماسات الى مقام الاله تيجاري . غير ان هذه الالتماسات تعكس الحاجات المتغيرة للشعب . اذ ان هدف الكثير منها هو الحصول على وظائف او تحقيق كسب اقتصادي او ضمان الحماية من الاخطار اثناء السفر . والجدير بالذكر ان الانضمام الى الجمعيات الدينية الجديدة لا يقتصر على أولئك الذين يخشون اثر السحر الخبيث . فالكثيرون يعتقدون ان الالتحاق بهذه الجمعيات هو ضرب من التأمين ضد مختلف الاخطار . وهـذا يفسر سبب انتساب بعض المسيحيين والمسلمين والمثقفين الى عضوية هذه الجمعيات .

ويلاحظ ان ادخال آلهة جديدة – مع ما يصحب ذلك من اقامة مزارات واستخدام علاجات جديدة – يشكل عملية مستمرة في بيئة الفانتي الثقافية . ويرافق هذه العملية نبذ آلهة ومزارات اخرى او التخلي عنها . وكثيراً ما يحدث ان تفقد بعض الآلهة القديمة اهميتها ، فينفض اتباعها من حولها ويطويها النسيان بسبب عدم تقدم اعضاء جدد ليخلفوا كهنتها المتوفين . ومهما يكن من امر ، فليس ثمة ادنى شك في ان العبادات الجديدة قد انتشرت بسرعة كبيرة تحملنا على الاعتقاد بأنها ليست مجرد « بديل » عن العبادات المنقرضة . ومما لا يرقى اليه شك ان الآلهة الجديدة لم تستورد من الخارج الا حديثاً ، ويتضح ذلك من

انه لم يمض على تأسيس مزاراتها في منطقة الفانتي اكثر من عشر سنوات ، وان الفانتي يجمعون على ان هذه الآلهة جديدة وكثيرة [30] .

أشرنا في الفقرات السابقـــة الى انتشار عبادات وطقوس جديدة يعتقد بفاعليتها في حماية الافراد من اثر السحر الخبيث . بيد ان انتشار هذه الظاهرة لا يعني ان مجتمعات الفانتي وغيرها من مجتمعات الاكان مصابة باضطرابات عصبية جماعية نشأت من التغير الاجتماعي السريـع ، او ان كل شخص يوجس خيفة من اقربائه ويعتقد انهم سحرة « أنييني » . ونحن لا ننكر انه من العسير علينا ان نقيس او نقوّم مدى الشعور بعدم الطمأنينة في مجتمع لا يزال المثقفون فيه يشكلون نسبة صغيرة من مجموع السكان ، او ان نجزم ما اذا كان هذا الشعور اليوم اشد او اضعف مما كان عليه في زمن محدد في الماضي . ومما لا شك فيه ان تعديلات هامة طرأت على البنيان الاجتماعي والانظمة السياسية والاقتصادية لشعب الفانتي ، وان قيماً جديدة اثرت في معتقدات الفانتي وتقاليدهم . وفي وضع كهذا الذي تصطدم فيه المعايير القديمة بالجديدة ، ليس من المستبعد ان تنشأ حالة من القلق وعدم الطمأنينة . وكل ما اردنا اثباته هنا ان القلق المتزايد نشأ من تسارع التغير الثقافي ، وان العبادات والانظمة الكهنوتية الجديدة من شأنها ان تلطف التوتر الناشىء عن هذا القلق وتعيد شيئاً من الطمأنينة الى نفوس الناس . ويرى البعض ان العبادات والطقوس الجديدة تشتمل على عناصر كثيرة يمكن وصفها بأنها تمثل حركات وطنية تستهدف مقاومة اثر الثقافات الاجنبية .

---

٣٠ يلاحظ ان انصار العبادات الجديدة في المناطق الريفية النائية اقل منهم في المراكز الكبرى التي يشتد فيها الاحتكاك بالثقافة الاوروبية . ولا بد ايضاً من اخذ العامل الاقتصادي بعين الاعتبار ، فازدحام السكان وازدياد الثروة يفسحان المجال لعمل الكثيرين من رجال الدين ، هذا مع العلم بان التوتر الاجتماعي في مناطق المدن اشد منه في مناطق الريف . ويرجح ايضاً ان تحسن المواصلات اسهم في انتشار العبادات الجديدة .

وقد لا يجوز لنا ان نعتبر الحركات الجديدة احياء لدين الاكان الاصلي ، نظراً لانها تحتوي على عناصر اقتبست من معتقدات وطقوس جديدة ، ولكن لا مناص من الاعتراف بان العناصر الغالبة فيها هي افريقية المنشأ . اما اقبال الناس عليها فيدل على ان آلهة الاسلاف وارواحهم والاجهزة الكهنوتية التي تخدمها لم تعد تفي بالحاجات المتطورة للسكان ، وكذلك الامر بالنسبة للديانة المسيحية التي يبشر بها الرجل الابيض ، فهي ايضاً لا تفي بالحاجات الجديدة للافريقيين . ويجمل القول ان رواج العبادات والطقوس الجديدة وانتشار الاعتقاد بفاعليتها في توفير الوقاية من اثر السحر الخبيث يعكسان محاولة لتلطيف حالة القلق وعدم الطمأنينة التي تنتشر عادة في المجتمعات خلال العهود الانتقالية .

15

التمثل الثقافي الديني عند الاتانغ إبيبيو

جون س. مسنجر (الابن)

يشكل مجتمع الاتانغ بيئة ميدانية مناسبة لاجراء دراسة تحليلية لظاهرة تمثل او استيعاب الثقافات الاجنبية . فبلاد الاتانغ لم تتعرض لاثر الثقافة الاوروبية ، بكامل وطأته ، الا منذ الحرب العالمية الاولى حين اخضعت كلها للسيطرة السياسية الاجنبية وأسس فيها اول مركز تجاري واول بعثة ارسالية تبشيرية . وهكذا يمكن الاستعانة بالمخبرين المحليين في اعادة بناء الثقافة الوطنية الاصلية على النحو الذي كانت عليه في العقد الاول من هذا القرن – اي زمن مجيء البريطانيين الى البلاد – ثم ملاحظة التغييرات الناجمة عن تعرض البلاد لأثر الثقافة الاوروبية . وسلتناول في هذا الفصل بالبحث بعض التعديلات الكبرى التي طرأت على معتقدات هذا الشعب وتقاليده نتيجة لاخضاعه لاثر المسيحية وبعض الجوانب الاخرى من الثقافة الاوروبية . وسنستهل بحثنا بتقديم عرض مجمل للانماط السياسية والاجتماعية التقليدية والسمات الرئيسية للنظام الديني ، ثم ننتقل الى تحليل اثر الثقافة الاوروبية في ديانة الاتانغ مع الاشارة الى عدد من الظاهرات المتصلة بهذا الاثر ، كمقاومة التغير ، او التمسك ببعض العناصر والتخلي عن البعض الآخر ، او تقبل عناصر جديدة او اعادة تأويلها لتتكيف مع

الاوضاع المحلية. وسنعرض في نهاية الفصل لاثر التغير الديني في الجوانب الاخرى من ثقافة الاثانغ .

يحتل الاثانغ ، من حيث عدد السكان ، المرتبة الثانية في مجموعة شعوب الايبيبو الستة في جنوب شرق نيجيرية . ويقدر عدد سكان الاثانغ بثلاثمائة وخمسة وسبعين ألف نسمة يسكنون منطقة يقع معظمها في قسمي اباك وايكوت اكبيني من مقاطعة كلبار، ولا تتجاوز مساحتها مائة وخمسين ميلاً مربعاً . ويحد الاثانغ من الغرب نجوا وندوكي ايبو ، ومن الشمال ايسورغو ايبو ، ومن الجنوب قبائل ايبيبو الشرقية . ولا يملك هذا الشعب حكومة مركزية ، فهو مقسم الى ٢٨ فئة قروية (إيمان) يحكم كلا منها زعيم بالوراثة (اوكوكو) يغلب الطابع الديني على صلاحياته وواجباته . ومع ان الفئة المعروفة باسم « ايمان » تشكل اكبر الوحدات السياسية ، فان المجتمع المحلي القروي « اوبيو » يمثل اهمها على الاطلاق . ويرأس المجتمع القروي المحلي زعيم وراثي يتولى ، بمساعدة مجلس للشيوخ ، الاشراف على الشؤون السياسية للقرية ويؤدي ، علاوة على ذلك ، بعض الوظائف الدينية والاجتماعية الهامة .

وتعتبر السلالة القائمة على القرارات العصبية اكبر وحدة اجتماعية ، وهي تتألف من عدد من العائلات الصغيرة والموسعة التي تشغل منطقة متصلة الاجزاء في القرية . اما الزعامة في هذه الوحدة العائلية فيتوارثها الرجال عادة أباً عن جد ، ولكنها في بعض السلالات قد تسند الى اكبر الرجال سناً اذا توافرت فيه الصفات القيادية اللازمة . وتسكن كل عائلة في فناء تحيط به ارض تكسوها اشجار الغابات او الادغال ، او ارض زراعية تخص رب العائلة ويفلحها ابناؤه وزوجاته . ومع ان الرجال يحبذون نظام تعدد الزوجات، فان معظمهم يتقيد بنظام الزوجة الواحدة للرجل الواحد ، نظراً لان الصداق عال جداً بحيث لا يستطيع دفعه الا عدد قليل من الموسرين . وقبل مجيء البريطانيين ، كان نظام

الزواج الداخلي سائداً في معظم العشائر ، غير ان توقف المنازعات بين القرى وتحسن طرق المواصلات اديا الى تبني نظام الزواج الخارجي ، اي الزواج من خارج نطاق العشيرة او حتى القرية التي ينتمي اليها الفرد .

النظام الديني والكوني

ترتكز ديانة الانانغ على عبادة « ابامي » وهو ، بناء على اعتقادهم ، اله قادر على كل شيء، يحكم بني البشر والكون الطبيعي بأمره، بما فيه الكائنات الخارقة الملحقة به . وهو ذو ابعاد كبيرة جداً ، ولا تمكن رؤيته بالعين البشرية . وهو يسكن وحده في ناحية بعيدة وسط السماء ، وقد يخرج منها احياناً ليتجول على ظهر البسيطة . ويعاونه في مهمة الاشراف على الكون والبشرية جمهور من الارواح التي تلعب دور الوسيط بينه وبين البشر وتؤدي وظيفة المساعدين او الرسل وليس وظيفة الآلهة بالمفهوم الكامل للمصطلح . ولا تنتظم هذه الارواح في فرق كما هي الحال في بعض المعتقدات الافريقية الاخرى ، ولكنها تعمل مستقلة على اساس فردي ، وقلما تحتك الواحدة منها بالاخرى . ولكل روح شكل بشري عادي يمثل احد الجنسين ، ولكن لا يمكن لاحد ان يراها الا اذا كان كاهناً في حالة « مسّ » او « الهام » . وتؤدي الارواح وظائف معينة للاله ، وهي تسكن مزارات خاصة بها حيث تقدم الصلوات والاضاحي ، فتقوم الارواح بنقلها الى الاله أبامي الذي يطلق قوة أدودو لتلبية توسلات العباد في حالة أهليتهم للمساعدة . ويشبه الشيوخ هذه القوة بالريح التي تحرك الاشياء دون ان يراها احد ، اما الشباب الذين تلقوا تعليمهم في المدارس فيشبهونها بالكهرباء .

ويمكن تصنيف معظم الوظائف التي تؤديها الارواح الى وظائف اقتصادية وسياسية واجتماعية ودينية . ففي المجال الاقتصادي هناك ارواح تختص بتوفير

السلامة اثناء العمل في الادغال ، وتأمين موسم جيد من الحبوب ومنتوجات اشجار النخيل ، وتنمية قدرة اصحاب الحرف على انتاج ادوات تباع بأسعار عالية في الاسواق ، وزيادة مكاسب التجار . اما في المجال السياسي ، فهناك ارواح خاصة تتولى حماية اعضاء كل من الفئات القروية (ايمان) ، وتساعد القرويين اثناء اشتباكهم في حرب مع جيرانهم ، وتسدد خطى الزعماء والقادة في حكم رعيتهم وعشائرهم . وثمة ارواح تؤدي وظائف اجتماعية كزيادة التوالد وتأمين العافية وطول العمر ، وتوفير الحماية لاعضاء العائلات والجمعيات السرية ، ومساعدة الافراد في المساعي التي يبذلونها لنيل القاب الشرف . غير ان اكثرية الارواح تختص بتأدية وظائف دينية اهمها : خدمة جميع انواع رجال الدين وذلك بتهيئة سبل الاتصال بينهم وبين الاله ، وتعيين الارواح والمصائر عند الحمل ، ومراقبة سلوك كل من بني البشر ورفع تقرير عنه الى اباسي ليصدر احكامه الخاصة بالثواب والعقاب .

ومن بين اكثر من ثلاثين روحاً لا توجد الا ثلاث ارواح في شكل انثى ؛ منها اثنتان يعتبرهما الانانغ اهم الارواح على الاطلاق ، وهما الارض (اكبا ايسي) والقدرة على الانجاب والتكاثر (ايكا اباسي) . فاما الاولى فتعنى بصحة البشر وسلامتهم عامة ، وترفع تقارير عن سلوكهم للاله لاجراء التقويم اللازم بشأنها . ولما كان الاله قادراً على كل شيء ، فانها موجودة في كل مكان وعالمة بكل شيء ، ويستشيرها الاله قبل تقرير مصائر البشر او الاستجابة الى صلواتهم . واما الثانية فتعنى بتناسل البشر والحيوانات ، كما تتعهد بحماية اولئك الذين يقصدون الجداول والانهار للاستحمام او غسل الملابس او صيد الاسماك .

ويتخذ المزار اشكالاً مختلفة ، فقد يكون شجرة او غيضة او صخرة او بيت نمل او دغلاً او بركة ماء . وهناك ايضاً مزارات مصنوعة من اغصان الاشجار وحصير النخيل ، وهي تبدو كما لو كانت صورة مصغرة عن منازل

الاثانغ التقليدية . وهذا النوع من المزارات يقام لرعاية الافراد واعضاء العائلات والعشائر ، والقرى ومجموعات القرى والجمعيات السرية . وفي المزارات التي تخدم وحدة اجتماعية او سياسية ، يقوم زعيم الوحدة بدور الكاهن ، ولا يجوز لاحد غيره ان يقيم الصلوات او يقدم الاضاحي نيابة عن اعضاء الوحدة .

ويعتقد ان الشخص يملك روحين : الاولى خالدة (اكبو) وتسكن جسمه ، والثانية فانية وتقيم في صخرة او على شجرة او في جسم حيوان في الغاب ، وتدعى « روح الغاب » (اكبو ايكوت) . وعندما يموت الفرد ، تهلك روح الغاب الخاصة به ، بينما روحه الاخرى اما ان تنتقل الى « قرية الارواح » تحت الارض وتنتظر دورها للعودة الى الجسد ثانية ، او ان تصبح شبحاً يتوقف مستقبله على المصير الذي يرسمه الاله للشخص الذي كانت تحل فيه . وتملك ارواح الاسلاف التي تعيش تحت الارض القدرة على مساعدة اقربائها في العالم العلوي ، ولذلك يقوم الاحياء بعبادتها في مزارات خاصة تستطيع العودة اليها في مناسبات خاصة لتستمع الى توسلات الاقرباء وتقدم العون لهم . غير انه يتوجب عليها ، قبل العودة الى الارض ، ان تحصل على اذن مسبق يسمح لها بتقديم المساعدة للاحياء . وقد ذكر احد الشيوخ ان « اباسي يقف عادة الى جانب الاسلاف في المحاولات التي يبذلونها لمساعدة اعضاء عشيرتهم » . اما الاشباح فلا يجوز لها ان تدخل قرية الارواح ، فقد كتب عليها ان تهيم على وجهها وحيدة دون ان تجد لها اي مأوى . ويخاف الاثانغ من الاشباح لان يأسها قد يدفعها الى ايقاع الاذى ببني البشر كلما سنحت لها الفرصة المناسبة .

وتعود ارواح الاسلاف الى عشائرها مرة في كل عام وتقيم بينها ثلاثة اسابيع. وتقيم العشائر ، في هذه المناسبة ، سلسلة من الاحتفالات والولائم يشترك فيها جميع الاعضاء . وخلال هذه الفترة يقوم اعضاء جمعيات تكريم الاسلاف بادوار احتفالية تستمر طيلة الليل والنهار ، فيغنون اغنيات خاصة بجمعياتهم ويرقصون

ويرتدون اقنعة خشبية لتشخيص اقربائهم المتوفين . ويرمز الى الارواح القادمة من العالم السفلي بأقنعة منحوتة تزينها رسوم زاهية الالوان لتعكس جمال اصحابها، اما الاشباح فيرمز اليها بأقنعة منفرة تدل على القبح . ويعتقد ان السلف المتوفى يؤثر في الشخص الذي يلبس قناعاً يرمز اليه . فالرجل الذي يرتدي قناعاً جميلاً يتحرك برشاقة حاملاً معه قطعاً من القماش الملون ، ويسمح للنساء والافراد غير الملتحقين بالجمعية بمشاهدة الادوار التي يمثلها دون ان ينالهم اي اذى . اما اذا كان الرجل المقنع خاضعاً لتأثير شبح، فانه قد يركض في شعاب القرية، ويتسلق المنازل والاشجار ، ويرطن بلغة غير مفهومة ، ويلاحق بقوسه النساء والافراد غير الاعضاء الذين لا يولون الادبار لدى قدومه . ولا يعتبر الرجل المقنع في هذه الحالة مسؤولاً عن ما يفعل ، نظراً لانه يخضع لتحكم قوى خارقة لا يستطيع السيطرة عليها .

ويعتقد الاتانغ ان سلوك الانسان مرتبط بالمصير الذي كتبه له الاله أباسي . الا ان ذلك لا يعني ان سلوك الانسان لا يمكن ان يتغير بعد تقرير مصيره عند البدء ، فالفرد يستطيع ان يعدل سلوكه ضمن حدود ضيقة بممارسة ما يتمتع به من حرية الارادة . وثمة شريعة اخلاقية سماوية تتناول جميع جوانب السلوك البشري، وهذه تشكل اساساً لتقويم الاعمال التي تستحق تجاوز المصير المكتوب؛ فاذا كانت اعمال الفرد تتفق ومبادىء هذه الشريعة السماوية ، فان أباسي يعدل مصيره كي يجنبه مصائب المستقبل . والعكس صحيح ، اي ان الفرد، اذا استغل حرية ارادته في ارتكاب اعمال تتعارض والشريعة، ضوعفت المصائب المكتوبة لروحه في تجسدها الحالي والمستقبل . ويتخذ العقاب الخارق اشكالاً كثيرة تتراوح من تحويل الروح الى شبح عند الوفاة ، الى اصابة امرأة بجرح بسيط في قدمها اثناء قيامها بالعزق في الحقول . وتتوقف شدة العقاب على طبيعة الاساءة او الجنحة وعلى مشيئة الاله .

ويلاحظ ان الاثانغ ، عند الحديث عن حرية الارادة ونتائجها ، يشددون على الاعمال التي تستحق العقاب اكثر من تشديدهم على التي تستحق الثواب ، ويشيرون الى ان الحدود السلبية اكبر اثراً في سلوكهم من الحدود الايجابية . والمظاهر الخارجية للعقاب والثواب تؤثر فيهم اكثر من الوازع الداخلي . ولعل اكثر الوسائل فاعلية في احكام الضبط الاجتماعي هي اعتقاد الاهالي بوجود شريعة اخلاقية سماوية وقدرة أبامي على معاقبة كل من ينحرف عن تعاليم هذه الشريعة .

ويحمل الاثانغ مفهومات محددة واضحة المعالم عن الخير والشر . فالشر ، في اعتقادهم ، يمثل المحن التي تنزل بالفرد قضاء وقدراً ، او نتيجة لكيد الكائنات الخارقة او السحرة الذين يتعاملون بالسحر الخبيث . اما الخير فهو النجاة من المحن التي تسببها هذه العوامل . وحين يرغب أبامي في انزال العقاب بأحد الافراد ، يقرر نوع العامل الذي سيوجهه ضده ، فقد يكون شبحاً او «قوة سحرية» او ضرباً من السحر الخبيث [1] . غير ان الاله لا يتحكم دائماً في طريقة هجوم هذه العوامل، اذ يعتقد انها تملك القدرة على ايذاء البشر بطرق لا يستطيع الاله تنظيمها ، ولذلك لا يمكن ابطال مفعولها الا باستخدام سحر مضاد من النوع الذي يجلب الخير للبشر .

وهكذا نرى ان مجرى حياة الفرد يمكن ان يتغير نتيجة للاعمال الصادرة عن ارادته الحرة وبفعل الحملات التي تشنها كائنات خبيثة يصعب التحكم بها . وهناك عامل ثالث يمكن ايضاً ان يغير مجرى الحياة ، وهو العرافة . فبامكان

---

١ يستعمل افراد الاثانغ الذين تأثروا بالثقافة الاوروبية هذه المصطلحات للدلالة على كائنات خارقة سنأتي على ذكر خصائصها .

الفرد ان يستشير عرافاً بقصد الاطلاع على حوادث المستقبل والعمل على تجنب الاخطار المحتملة او زيادة المكاسب التي تنتظره . ويستمد العراف بصيرته من أباسي عن طريق شفاعة الروح المختصة بالعرافة ، ويتوقف نجاحه في التنبؤ بالمستقبل على تصرفات عمليه السابقة وعلى مدى اتقانه للطقوس المتصلة بالعرافة . وينتظم العرافون في كل قرية في جمعية قوية لا يمكن الالتحاق بعضويتها الا اذا توافرت في المتقدم شروط معينة اهمها : اتخاذ الاله قراراً باستدعائه لامتهان العرافة والتعبير عن هذا بسلسلة من حالات الصداع التي تصيب رأس المتقدم ، ودفع رسم عال للاعضاء ، واجتيازه مراسيم طويلة ومعقدة تقام بمناسبة ترشيحه لعضوية الجمعية . ومن اشيع اساليب العرافة رمي حفنة من حبات جوز النخيل والتنبؤ بالمستقبل عن طريق التأمل في الشكل الذي تكونه الحبات على الارض.

ويشكل العاملون بالسحر ايضاً جمعية خاصة بهم في كل قرية . اما شروط الانتساب فمماثلة لشروط الانتساب الى جمعية العرافين ، والفرق الوحيد هو ان النساء يستبعدن من عضوية جمعية العاملين بالسحر. ويقدم محترف السحر واحداً من ثلاثة انواع من الخدمات المهنية : وصف العلاج المناسب ، واجراء محاكمات عن طريق التعذيب الجسماني ، والتحكم في هطول الامطار . وقد يقوم محترف السحر ايضاً ببعض اعمال العرافة ؛ غير ان عدد الذين ينتسبون الى كلتا الجمعيتين قليل جداً. ويلاحظ ان الذين يقومون باعمال العرافة بالاضافة الى ميدان اختصاصهم يبتكرون اساليب خاصة بهم ويستخدمونها للتنبؤ بالمستقبل. ويتعامل معظم محترفي السحر بالعلاجات التي تضم رقى ومواد علاجية مختلفة . ويصعب على الاناتنغ تمييز الرقى عن المواد العلاجية الفعلية ، فهم يعتقدون ان لكل من النوعين قدرة على تأدية وظائف معينة وان هذه القدرة تنبثق من الاله ويمكن الاستفادة منها عن طريق السحر .

والمعروف ان الاعضاء الصالحين من محترفي السحر الذين تم تكريسهم للمهنة

لا يمارسون « السحر الاسود » ، وانما يؤدون خدمات مفيدة لمجتمعهم . واذا اكتشف احد اعضاء الجمعية وهو يصف أياً من اساليب السحر الاسود ، طرد من الجمعية واخضع لرقابة اجتماعية صارمة . ومهما يكن من امر ، فان معظم ممارسي السحر الاسود هم اعضاء سابقون تخلوا علناً عن التزامهم بمبادىء الجمعية وتحدوا اباسي وزملاءهم القرويين ولم يأبهوا لاستنكارهم ، وقرروا ممارسة هذا الفن المحظور بدافع الرغبة في الحصول على مكاسب مادية . ويشعر الاتانغ بخوف شديد من القوة التي يمتلكها هؤلاء الاخصائيون ، ولذا يعمد كل فرد من ذوي المكانة الاجتماعية العالية الى استخدام السحر المضاد الذي يمثل قوى الخير لحماية نفسه من شر الاعداء الحاسدين الذين قد يلجأون الى استخدام السحر الاسود لايقاع الاذى به .

وتعتبر العرافة وسيلة لتخطي ابعاد المصير المرسوم للفرد او التعديلات التي طرأت نتيجة اعماله الصادرة عن ارادته الحرة ، كما يمكن استخدامها ، ضمن نطاق محدود ، للتأثير في مشيئة الاله . وينطبق هذا القول ايضاً على استعمال السحر ، ولكن على نطاق اضيق من اثر العرافة . ويمثل هذا الاعتقاد تناقضاً في نظرة الاتانغ الاجمالية الى العالم ، فهم يجمعون من جهة اخرى على توكيد قدرة أباسي على كل شيء وقوته وعدالته المطلقتين .

اما الفئة الثالثة من رجال الدين فهي « خبراء الأيمان » ؛ وهؤلاء لا ينتظمون في جمعية خاصة بهم ، كما ان احترافهم للمهنة لا يأتي نتيجة دعوة خاصة من الاله ، انما يتوارثونها اباً عن جد . وتعتبر هذه المهنة من المهن الاختصاصية المحفوفة بالاخطار ، لان ممارستها على الوجه الصحيح تتطلب اتقان طقوس كثيرة ، واذا اظهر الخبير بالايمان اي قصور او عجز ، اهلكته الروح المختصة بالأيمان . والوظيفة الرئيسية لخبير الايمان هي العمل على اهلاك اولئك الذين يقسمون يميناً كاذبة ، غير انه قد يعنى ايضاً بحماية الاملاك من السرقة ورد الاشباح والسحر

الاسود ومختلف القوى السحرية الاخرى. وللتحقق من صحة اليمين التي يقسمها احد المتهمين ، يطلب اليه شرب سائل اعد بطريقة تضمن حلول «روح الأيمان» فيه ، فاذا كانت يمينه كاذبة ، هلك خلال فترة يحددها الخبير بالأيمان . ويعتقد الاناتغ ان اشتراك خبراء الايمان في المحاكم يسهل عمل السلطة القضائية ويضمن العدالة . ولذلك يلحق بكل قرية او جماعة قروية او عشيرة خبير بالأيمان لتنظيم تأدية القسم في المحاكمات والاستماع الى الأيمان المتضاربة للاطراف المتقاضية . وتنظم ايضاً جلسات دورية يطلب فيها الى القضاة تأدية قسم يؤكدون فيه انهم لن يقبلوا الرشوة وانهم سيبتعدون عن المحاباة والمحسوبية .

ويخاف الاناتغ من «الساحرات» مثلما يخافون من الاشباح والسحر الاسود. ومن العسير على الباحث الحصول على معلومات وافية عن هذه الفئة ؛ فهو اذا استفسر عن طبيعتها جوبه بالجواب التقليدي «لا يعرف اسرار التجارة الا التجار» . ويعتقد الاناتغ ان هذه الفئة تشكل جمعية يمكن للفرد الانتساب اليها بمساعدة عضو آخر وبعد اجتياز دورة سرية يتدرب فيها على طقوس معينة . ومن جهة اخرى قد يصبح الفرد عضواً ضد رغباته الحقيقية اذا ما قام بأي من الاعمال الآتية: اكل طلح مغمور في الزيت في حضرة احد الاعضاء، او استهلاك طعام مزج «بسم الساحرات» ، او قيام ساحرة بسرقة روحه اثناء الليل . ومعظم اعضاء هذه الفئة * هم من الفتيات او النساء الراشدات . وفي النهار تتصرف الساحرة كأية امرأة عادية ، اما في الليل فان روحها تنطلق لتلتقي بزميلاتها وترتكب معهن افعالاً شريرة مؤذية . ومـــع ان روح الساحرة تستطيع الاحتفاظ بشكلها البشري الذي لا يرى ، فانها تستطيع ايضاً ان تدخل جسم حيوان غالباً ما يكون خفاشاً او يراعة او عظاية . وتستحضر علاجات خاصة لحماية ارواح الافراد واملاكهم من كيد الساحرات؛ واذا اشتبه

* قد تضم هذه الفئة اعضاء من الذكور .

الاهالي باحد الافراد ، اعتقلوه للتحقق من الامر عن طريق العرافة او التعذيب الجسماني . وقبل مجيء البريطانيين الى المنطقة ، كان الاهالي يعدمون الساحرات اللواتي تثبت ادانتهن ، كما كانوا احياناً يأكلون لحومهن .

واذا قابلنا بين ثقافة الاتانغ قبل الفتح البريطاني وبين ما هي عليه اليوم ، تبين لنا انها تعرضت لتغير بعيد المدى في جميع جوانبها . ويبرز هذا التغير على اشده في المجالات السياسية والاقتصادية والدينية التي ارغمت اكثر من غيرها على الخضوع لأثر الثقافة الاوروبية . واظهر الاتانغ استعداداً لتقبل التجديدات الاقتصادية والدينية، في حين قاوموا المحاولات التي بذلتها الحكومة الاستعمارية لفرض انماط سياسية غريبة على مجتمعهم . وكان من نتائج مقاومتهم ان اضطرت الحكومة الاستعمارية الى اعادة النظر في تنظيماتها السياسية مرات عديدة . اما اثر الثقافة الاوروبية في المجالين الاجتماعي والجمالي فكان اقل وضوحاً منه في المجالات الاخرى، وكان في اغلب الحالات نتيجة جانبية لبعض الجوانب الاخرى من عملية التمثل الثقافي .

الاحتكاك بالاوروبيين

بدأ البريطانيون يتوغلون في منطقة ايكوت اكبيني في عام ١٩٠١ ، وكان ذلك حين اخترق طابور من حملة « ارو » المشهورة اراضي المنطقة ماراً بقرية ايكوت اكبيني . وبعد انقضاء سنتين ، وجه البريطانيون حملة عسكرية اخرى لاستكشاف المنطقة ، وفي عام ١٩٠٤ أسسوا مركزاً ادارياً في ايكوت اكبيني. وفي الفترة الواقعة بين ١٩٠٤ و ١٩١٠ ، قام البريطانيون بعمليات عسكرية اخرى ادت الى اخضاع الشعوب الداخلية جزئياً لسيطرتهم . ولم ينجح البريطانيون في فرض سيطرتهم السياسية الكاملة على المنطقة الا بعد انقضاء عدة سنوات ، فحتى عام ١٩٢٩ كانت قوات الاحتلال لا تزال معسكرة في المنطقة

ومكلفة بقمع الاضطرابات المحلية التي كانت تنشب بين الحين والآخر . وظلت ايكوت اكبيني قسماً من محافظة انيونغ القديمة حتى عام ١٩١٤ حين اصبحت محافظة ضمت ما يعرف الآن بايكوت اكبيني وأباك وانانغ وانيونغ ومنطقة ابيبيو الشرقية . وعندما شكلت السلطات المحلية في عام ١٩٣٤ ، اعتمدت التقسيمات الادارية الحالية ، فاصبحت محافظة ايكوت اكبيني تضم ٨ مجموعات قروية من الانانغ ، ٤ من الانيونغ ، و ٣ من قبائل ابيبيو الشرقية .

وفي عام ١٩٥١ ، اي حين اجريت الدراسة التي يستند اليها هذا الفصل ، اقيمت اول حكومة محلية على سبيل التجربة السياسية . وشكلت آنئذ اربعة مجالس للاقضية – واحد مدني وثلاثة ريفية – كما شكلت مجالس محلية تقابل المجموعات القروية بالنسبة للقسم الخاص بالانانغ . واما الجهاز التشريعي ، الذي يعمل بموجب قانون خاص ، فقد تطور من محكمة واحدة انشئت في ايكوت اكبيني في عام ١٩٠٤ ، حتى اصبح يضم الآن ست عشرة محكمة لكل مجموعة قروية تقريباً ، هذا مع العلم ان اكبر المجموعات القروية خصص لها محكمتان او اكثر .

وبدأ التبادل الاقتصادي مع الشركات التجارية الاوروبية على نطاق واسع في عام ١٩١٩ حين اسست الشركة الافريقية المتحدة اول مركز تجاري لها في المنطقة في بلدة ايكوت اكبيني . غير ان التطور الحقيقي للتجارة الخارجية لم يبدأ الا بعد تهدئة المنطقة . ففي العهود الاولى كانت الاشتباكات الحربية بين القرى كثيرة وعنيفة جداً حتى انها حالت دون قيام اتصالات اقتصادية واجتماعية في قسم كبير من المنطقة . ويفسر هذا الوضع سبب انتشار بعض الظاهرات في ذلك الوقت ، مثل حصر التزاوج في نطاق العشيرة الواحدة ، واقتصار نشاط بعض الاسواق على خدمة ما لا يزيد على ثلاثة او اربعة مجتمعات متجاورة ، وامتناع صيادي السمك عن الابتعاد عن مناطق سكنهم اكثر من

ميلين . وبعد عام ١٩١٠ اخذ بعض الرجال يسافرون الى « ايتو » و « اوتو اتيم اكبو » ، على بعد اربعين ميلاً من قرية ايكوت اكبيني، لشراء بضائع مستوردة بقصد اعادة بيعها في الاسواق المحلية او لبيع زيت ونوى النخيل للشركات الاوروبية او للتجار الوسطاء من الاناتغ والافيك . ثم اخذ عدد التجار يزداد سنة بعد سنة ، ومن العوامل التي جعلت الاهالي يقبلون على التجارة : ضغط السكان ، والرغبة في اكتساب الثروة ، وتحسن وسائل المواصلات . فتوقف الاشتباكات المسلحة وادخال الخدمات الطبية الحديثة اسهما في زيادة سكان الاناتغ زيادة مطردة ومنتظمة . وكان من نتائج التضخم السكاني ان نقصت مساحة الملكيات الزراعية وقل عدد ملاكي الاراضي ، حتى ان الكثيرين من الشباب اليوم لا يرثون اي ارض . ومن الطبيعي ، والحالة هذه ، ان يزداد عدد الذين يضطرون الى تعاطي التجارة والمهن الاخرى وان تنتشر ظاهرة الهجرة من الريف الى مراكز المدن واجزاء اخرى من نيجيرية ، والى الكاميرون وفرناندوبو .

وفي عام ١٩١٩ ايضاً اسست الكنيسة الانجليزية النظامية (Methodist church) اول ارسالية تبشيرية في قرية ايكوت اكبيني ، وبذلك بدأ تأثر المنطقة بالغزوين الاقتصادي والديني في آن واحد . وفي الفترة الواقعة بين ١٩١٩ و ١٩٤٨ انشأت ثمان من الطوائف والفرق المسيحية الاخرى [٢] – منها اثنتان

---

٢ هذه الهيئات الدينية هي :

Kwa Ibo (English interdenominational) - 1920.
The Roman Catholic (Irish order) - 1925.
The American Lutheran (Missouri Synod) - 1936.
The African Apostolic (African) - 1936.
The Christ Army (African) - 1940.
The American Assemblies of God - 1946.
The American Seventh Day Adventist - 1948.

من اصل افريقي – فروعاً لها في منطقة الاثانغ ، وهي تدير اليوم عدداً من الكنائس والمدارس والمستشفيات . وقد حملت هذه الارساليات التبشيرية الجانب الاكبر من مسؤولية توفير التعليم النظامي والخدمات الطبية لاهالي الاثانغ ، كما انها حققت في السنوات الاخيرة نجاحاً باهراً في كسب اتباع جدد لمذاهبها المختلفة ، حتى ان اكثر من نصف سكان الاثانغ اليوم يعلنون انهم يدينون بالمسيحية . اما اكثر الطوائف واكثرها نشاطاً في بلاد الاثانغ فهي الروم الكاثوليك والنظاميون والجيش المسيحي .

ولنتمكن من تحليل مدى تأثر الثقافة الوطنية بالديانة المسيحية تحليلاً فعالاً ، سنعمد الى تقسيم سكان الاثانغ بصورة اعتباطية الى ثلاث فئات عمر ، والى ملاحظة ردود الفعل المختلفة لهذه الفئات تجاه اعتناق الديانة المسيحية . وتضم الفئة الاولى الرجال والنساء الذين تخطوا سن الكهولة عندما اسست اول ارسالية تبشيرية ، وتضم الثانية اولئك الذين كانوا في مرحلة الشباب او الكهولة في ذلك التاريخ ؛ اما الثالثة فتضم أولئك الذين ولدوا بعد بدء الغزو الديني المركز للمنطقة .

الشيوخ والحركة الروحانية وحركة بعث الديانة الوطنية

قاوم معظم الشيوخ انتشار المسيحية خلال العقد الاول من نشاط الارساليات التبشيرية . وكان هؤلاء في ذلك الوقت اعضاء في جمعيات العرافين والسحرة او خبراء بالأيمان ؛ وبما انهم كانوا من ارباب العائلات او زعماء العشائر والقرى ، فانهم كانوا ايضاً كهنة مسؤولين عن المزارات التي كانت تخدم اعضاء الوحدات السياسية والاجتماعية التي كانوا يرأسونها . واما اسباب مقاومتهم للديانة المسيحية فهي : رغبتهم في المحافظة على مراكزهم المرتبطة بسلطتهم الدينية ، وايمانهم القوي بسلامة عقيدة الاثانغ الدينية ، واعتقادهم بأن قبول اي عنصر من الديانة

الاجنبية سيثير غضب « أبامي » ويعرض الاهالي لعقوبات سماوية . وهذا الموقف يغاير الموقف الذي تبناه الكثير من المجتمعات الافريقية الغربية الاخرى حيث تقبل الشيوخ المعتقدات والطقوس المسيحية او عمدوا الى اعادة تأويلها او تكييفها مع تقاليدهم . ويلاحظ في اتانغ ان الموقف الايجابي من المعتقدات الدينية الجديدة انحصر في النساء من مختلف الاعمار ، وفي الشباب ومتوسطي الاعمار من الرجال .

وخلال العقد الثالث من القرن الحالي ، لم تجتذب الطوائف الدينية الجديدة الا عدداً قليلاً من الاتباع ، ويعود ذلك الى عوامل مختلفة منها حداثة عهدها في البلاد ومقاومة رجال السياسة والدين لنشاطها . غير انه في عام ١٩٣٠ ظهرت حركة دينية جديدة ما لبثت ان انتشرت في جميع ارجاء نيجيرية الجنوبية الشرقية وحملت الناس على قبول بعض عناصر الديانة المسيحية [٣] . وقد نشأت هذه الحركة في المناطق الجنوبية الساحلية من غينيا ، ثم انتشرت بين القرى حتى شملت جميع المنطقة التي تشغلها الشعوب الناطقة بلغة الابيبيو والشعوب الشرقية الناطقة بلغة الايبو . ولاقت الحركة ، في بداية عهدها ، تأييداً من الاعضاء الناقمين من اتباع كوا ايبو واتباع طائفة الروم الكاثوليك . وفيما بعد اعتنقها اعضاء جميع الكنائس المسيحية ، على الرغم من المقاومة العنيفة التي اظهرتها الارساليات التبشيرية والجهود الكبيرة التي بذلتها لمنع انتشارها .

اما المعتقد الرئيسي لانصار هذه الحركة عند الاتانغ ، فيتناول فكرة الروح القدس عند المسيحيين (اديسانا ادودو) ، فقد فصل الروح القدس عن الثالوث

---

٣ يشير « ميك » بايجاز الى اثر هذه الحركة في مقاطعتي ايبو وأويري . انظر :
C. K. Meek, « Law and Authority in a Nigerian Tribe », (London : Oxford University Press, 1937), p. 86.

واعتبر اقوى الارواح على الاطـلاق ، وقادراً على معالجة جميع الامراض والاصابات ، واطالة الاعمار، ومكافحة القوى الخارقة الشريرة، وتقديم خدمات اخرى كثيرة . وقامت الحركة الجديدة بمحاولة للتوفيق بين إله المسيحيين (أتا أباسي) وبين إله الوطنيين (أباسي)، واعتقد اتباعها ان الروح القدس يسكن محراب الكنيسة الذي اعتبروه مزاراً يصلح لتقديم الصلوات والاضاحي لأباسي. وساد الاعتقاد ايضاً ان الروح القدس يمكن ان يلهم ارواح المشتركين في العشاء الرباني . وكان من نتائج هذه الاتجاهات ان اصبحت الطوائف التي تمارس هذا النوع من العبادات تعرف باسم « الكنائس الروحانية » ، والحركة باسم «الحركة الروحانية » . ولا تزال بعض الطوائف تعرف باسم « المذاهب الروحانية » بسبب تشديدها على القوة الابرائية والالهامية التي يتمتع بها الروح القدس . وهذه الطوائف هي : الحركة المسيحية الافريقية ، وجمعية الكوا ايبو ، وفرقة المؤمنين بقرب عودة المسيح ، ومحفل هيئات الرب .

وهاجم زعماء الحركة الجديدة الديانة الوطنية ، وذهبوا الى ان معتقداتها من إلهام الشيطان وان نبذها شرط لازم لمن شاء ان يلتمس نعمة الله ورحمته . ولم تمض سنة من انتشار الحركة الجديدة حتى اخذت معظم المجتمعات تلغي جمعياتها السرية وتدمر المزارات التقليدية او تحرقها او تحول اثاثها الى مقاعد في الكنائس الجديدة . وتصدى الكثيرون من الشيوخ للحركة الجديدة وحاولوا ايقاف تيار التحول الى الديانة الجديدة ؛ وحمل لواء المقاومة الكهنة وممثلو القوى الخارقة واصحاب السلطة السياسية . وكان بعض هؤلاء ، في حالة الاخفاق، يتوقف عن المقاومة وينضم الى الروحانيين دون ان يسهم بدور فعال في نشاطهم ، في حين كان البعض الآخر يدعي الانضمام الى طائفة دينية فيمارس طقوسها في الظاهر بينما يواصل في الخفاء تأدية عبادات ديانته التقليدية .

ولقيت الحركة اكبر تأييد لها في اوساط النساء من جميع الاعمار، والشباب،

والكهول الذين كانوا يتمتعون ببعض النفوذ السياسي ولكنهم كانوا خارج حلقة الكهنة والعرافين والعاملين بالسحر . وكانت النساء اكثر المؤيدين فاعلية ، فقد كن يشكلن فرقاً كبيرة ويزحفن في شوارع القرية ويحرقن المزارات وهن ينشدن ويهزأن بأولئك الذين كانوا لا يزالون متمسكين بالتقاليد الدينية القديمة . وكثيراً ما كانت تؤدي الاشتباكات العلنية الى اصابة البعض بجراح خطيرة او قاتلة .

ولم تقتصر مظاهر الحركة الدينية الجديدة على ازدياد الاقبال على الانضمام الى عضوية الفرق الدينية الاوروبية ، وانما شملت ايضاً تأسيس كنائس وطنية كثيرة لتأدية العبادات الجديدة . وفي اغلب الحالات لم تعمر الكنائس الوطنية الا فترات قصيرة ؛ ولكنها كانت ، اثناء عملها ، تجتذب جماعات كبيرة من المصلين الذين كانوا يهملون واجباتهم الدنيوية ليشتركوا في القداس اليومي . واتخذ كثيرون من المتحمسين الكنائس مأوى لهم ، فكان البعض ينام في ممرات الكنائس وعلى مقاعدها ، بينا عمد البعض الآخر الى بناء اكواخ مؤقتة في رحاب الكنائس ليكون على مقربة من الروح القدس وينعم ببركته . وكان القساوسة الافريقيون يرأسون جماعات صغيرة من المصلين في مناطق منعزلة وبعيدة عن رقابة الارساليات التبشيرية المباشرة ، وبذلك كان يتسنى لهم الانحراف عن الاصول المرعية للطقوس الدينية دون التعرض لتأنيب رؤسائهم . وتبنى الكثيرون طرق العرافة عند الانانغ واعتقدوا ان الروح القدس يمنحهم القدرة على التنبؤ بالمستقبل . والتمس بعض القساوسة الالهام عن طريق « وضع الايدي» ، واعتقدوا ان الله (أتا أباسي) يلبي رغبة المؤمن الحق الذي يأتيه الالهام. وكانت حالة الالهام او المس شبيهة بالتجربة التي كان يمر بها اعضاء جمعيات الاسلاف ، اذ كانت تنعكس في المظاهر التالية : ارتجاف الاطراف وصعوبة التحكم في حركاتها ، والتمرغ والتقلب على الارض ، والركض في شعاب القرية ، وتسلق الاشجار والمنازل . وكثيراً ما كان الشخص الملهم يفقد سيطرته على

حواسه وينطق كلمات غـير مفهومة ؛ وكان يعتقد ان الروح القدس أوحى له بمثل هذه الكلمات واختاره لينقلها للملأ . ويعود الفضل الاكبر في انتشار الحركة الروحانية من مجتمع لآخر الى أولئك الذين كانوا اكثر استعداداً من غيرهم للتأثر بالمس او الالهام والذين كانوا يملكون القدرة على التكلم « بلغة الله » وبالتالي على التنبؤ بالمعجزات التي ستقع لمعتنقي الديانة المسيحية . ويشبه هؤلاء الاشخاص الذين ينصبون انفسهم مبشرين بالانجيل ويعتقدون انهم يملكون القدرة على اثارة انفعالات اتباعهم والهاب حماستهم الدينية .

وحارب اعضاء الارساليات التبشيرية هذه الحركة عن طريق الكنائس والمدارس باللجوء الى الحرمان ، غير انهم عجزوا عن مقاومتها بنجاح بسبب قلة عددهم ونقص التدريب الذي تلقاه القساوسة الافريقيون . وازدهرت الحركة الروحانية زهاء ثماني سنوات ، ثم اخذت بالافول عندما ظهرت حركة جديدة استهدفت احياء الديانة القديمة وكادت تقضي على الروحانية قضاء مبرماً . والسبب الرئيس لانتشار الظاهرة الجديدة هو ان المعجزات التي بشر بها قادة الروحانية لم تتحقق وان الروح القدس اثبت انه ليس اكثر فاعلية في مساعدة الناس من ارواح اسلاف الانانغ . أضف الى ذلـك ان اسراب الجراد غزت البلاد في عامي ١٩٣٦ و ١٩٣٧ واتلفت المحصول في معظم اراضي منطقتي ايكوت اكبيني وأباك ، واقترنت مواسم المحل بوفاة الكثيرين من كبار زعماء الانانغ . ونسب الناس كل ذلك الى نقمة الاله أباسي على الوضع ، وأخذ بعضهم يحبذ فكرة احياء الديانة الوطنية التقليدية . ومن العناصر التي أسهمت ايضاً في حركة احياء الديانة الوطنية الشيوخ الذين لم يشتركوا اشتراكاً فعالاً في الحركة الوطنية ، بل اوجدوا ضغطاً سياسياً يطالب بالاصلاح وقاموا بدعاية واسعة ضد المسيحية .

ورافق بعث الديانة الوطنية استئناف العبادات التقليدية واعادة تشكيل

الجمعيات السرية وبناء المزارات . وكثرت الانسحابات من الطوائف المسيحية، وجاء الآن دور الكنائس لان تتعرض للهجوم والتدمير . غير ان ثمانية اعوام من الكبت كانت قد اضعفت ديانة الانانغ ، ولذلك سرعان ما انحسر مد البعث الديني الوطني وخرجت المسيحية ظافرة من الصراع الجديد الذي احتدم بين الديانتين . ومن العوامل التي ساعدت المسيحية في هـــذا الصراع : قيام الارساليات التبشيرية بتجديد نشاطها ومضاعفته ، وتأسيس فروع لاربع طوائف مسيحية جديدة ، ووقوع تغيرات سياسية واقتصادية واسعة النطاق . وفي العقد الخامس اعتنقت افواج كبيرة من الوطنيين المذاهب المسيحية المختلفة، وبخاصة تلك التي تبلت شكلا معدلاً من الروحانية وبذلت محاولة للتوفيق بين العقيدة المسيحية وعقيدة الانانغ .

ويقف الشيوخ اليوم من غزو الديانة المسيحية لبلادهم موقف الخصم او موقف الشخص الذي لا يبالي بما يجري حوله [٤]، ويكاد كل منهم — بلا استثناء — يحاول التشبث بالديانة التقليدية . وهم يعجزون عن ايقاف عجلة التغير لانهم فقدوا سلطتهم الاجتماعية والدينية ولان الجيل الناشىء اخذ يدخل في الدين المسيحي أفواجاً ، ولذلك تراهم يكرسون قسماً كبيراً من وقت فراغهم للتحدث عن امجاد الماضي ولانتقاد التغيرات الجارية . وهم يستنكرون ، بوجه خاص ، انحراف الشباب عن جادة الخلق القويم ، ويعزون هذه الظاهرة ، وغيرها من الشرور التي حلت بهم ، الى نقمة أبامي على الجيل الجديد الذي يعصي تعليماته الدينية .

---

٤ استعملنا هنا صيغة المضارع ، مع العلم بان الوصف ينطبق على المعتقدات والطقوس الدينية التي كانت سائدة في عامي ١٩٥١ و ١٩٥٢ ، اي الفترة التي أجري فيها هذا البحث .

نأتي الآن الى الفئة العمرية الثانية ، ونقصد بها اولئك الذين كانوا في سن الشباب او كانوا متوسطي الاعمار عندما بدأت الارساليات التبشيرية نشاطها ، وكذلك النساء المتقدمات في السن . ويمكن القول ، بوجه عام ، ان هذه الفئة كانت اكثر استعداداً من الفئة الاولى لتقبل المعتقدات المسيحية . ومع ان افراد هذه الفئة يعلنون انهم يدينون بالمسيحية ، فان عدد « المؤمنين الصادقين » بحسب معايير الارساليات التبشيرية قليل جداً [٥] . فهذه الفئة ادخلت تأويلات جديدة على المعتقدات المسيحية ومعتقدات الاناتغ ، وظلت في الوقت نفسه متمسكة بالكثير من اشكال العبادات الوطنية التقليدية . ويكاد جميع افراد هذه الفئة يؤيدون الارساليتين المسيحيتين الافريقيتين اللتين تعملان في البلاد ، فالشيوخ ، كما رأينا ، يعادون المسيحية او لا يكترثون لها ، في حين يؤثر الشباب الانضمام الى الكنائس « الراشدة » ككنيسة الروم الكاثوليك والكنيسة النظامية والكنيسة اللوثرية .

وفيما يلي بعض العوامل التي جعلت الفئة الثانية اكثر استعداداً لتقبل المسيحية من الفئة الاولى : اولاً ، لم يخضع افراد هذه الفئة لذات الفترة الطويلة من التثقيف الديني ، ولهذا كانوا اقل تمسكاً بالتقاليد الدينية من الفئة الاولى ؛ ثانياً ، كان اشتراك هذه الفئة في الاشراف على المزارات وفي المناصب الكهنوتية ومناصب الخبراء الدينيين مقصوراً على عدد قليل جداً في بداية عهد النشاط

---

٥ تشير الاحصاءات اللوثرية ان ٥٠ في المائة من سكان الاناتغ وقبائل الايبيبو الشرقية يدعون انهم يدينون بالمسيحية ؛ غير ان عدد « المسيحيين الصادقين » لا يتجاوز ١٠ في المائة . انظر :

H. Nau, « We Move into Africa » (St. Louis: Concordia Publishing House, 1945), p. 161.

التبشيري في البلاد ؛ وثالثاً ، من خصائص المجتمعات الافريقية الغربية اقتباس العناصر الدينية بعضها من البعض الآخر. وفيما يلي مقتطف مما قاله هيرسكوفيتز عن هذه الظاهرة :

« من الظاهرات التي كانت شائعة في افريقيا الغربية قيام قبيلة بتبني آلهة قبيلة اخرى . ولذلك لم يكن ثمة سبب يمنع الافريقيين الغربيين من تبني مفهوم المسيحيين عن الكون والقوى التي تتحكم فيه ... ودمجه في نظام معتقداتهم الدينية . وكثيراً ما يذكر افراد القبائل انهم نقلوا آلهتهم عن قبائل اخرى : ان انتصار فئة على اخرى لدلالة واضحة على تفوق آلهة الاولى على الثانية ، ولذا كان من مصلحة الفئة الثانية ان تسترضي آلهة الفئة الاولى »[٦] .

وكثيراً ما يشير افراد الفئة الثانية الى اعتبارات المصلحة في سياق تفسيرهم لظاهرة اقتباس المعتقدات الدينية الاجنبية . فهناك رجال كثيرون اعتنقوا المسيحية لانها اقل كلفة من الديانة الوطنية التقليدية . فالفرد ، في الديانة التقليدية ، يضطر الى دفع رسوم لخبراء الأيمان والعاملين بالسحر والعرافين مقابل ما يقدمون له من خدمات مهنية . وهو مضطر ايضاً الى توفير المواد اللازمة لتقديم التضحيات في مناسبات كثيرة . وعلاوة على ذلك يتكبد الفرد نفقات باهظة عندما يريد الالتحاق باحدى الجمعيات الدينية . اما المسيحي فلا يحتاج الا الى تقديم تبرعات نقدية صغيرة اثناء القداس الاسبوعي في الكنيسة . ويبدو للكثيرين ان اله المسيحيين (اتا ابامي) يتفوق على اله الوطنيين في القدرة على معالجة الاشباح وحالات السحر الاسود والشعوذة . واخيراً لا بد من

---

٦ M. J. Herskovits, « Man and His Works » (New York : Alfred A. Knopf, 1948), p. 552.

الاشارة الى ان كثيرين من رجال هذه الفئة اعتنقوا المسيحية لاعتبارات نفعية ، فكل ما يعنيهم هو الاستفادة من الخدمات التعليمية والطبية والمنافع المادية الاخرى التي توفرها لهم الارساليات التبشيرية .

ويلاحظ ان تأييد النساء من مختلف الاعمار للمسيحية كان دائماً اقوى منه عند الرجال . وتعود هذه الظاهرة الى اسباب عديدة اهمها : اولاً ، تعتقد النساء ان اعتناق المسيحية يفسح لهن مجالاً اوسع للتعبير عن انفسهن وللاشتراك في النشاط الديني، فديانة الاناتغ التقليدية تحصر معظم النشاط القائم على التعامل مع القوى الخارقة في ايدي الرجال ، كما انها لا تعين مزارات خاصة بالنساء وقلما تسمح لهن بالاشتراك في الطقوس الدينية ، وان كانت تجيز لهن تقديم الصلوات والتضحيات في المزارات المكرسة للارواح التي تعنى بالتناسل والخصب الزراعي . ويختلف الحال في كنائس الارساليات التبشيرية حيث يصلي الرجال والنساء معاً وحيث يستوي الجنسان في امكان الحصول على نعمة الله . اضف الى ذلك ان الحركات التبشيرية الوطنية تفضل اختيار النساء للاعمال المتعلقة بالتبشير بالانجيل .

اما السبب الثاني فهو ان النساء يعتقدن انهن ، بحكم وضعهن الخاص ، اكثر تعرضاً من الرجال لأذى الكائنات الخارقة الشريرة ، وان المسيحية تحميهن من كيد هذه الكائنات . ويسهل علينا فهم هذا الموقف حين ندرك ان وفيات الاطفال تتجاوز اربعين في المائة ، وان حالات الاجهاض والوفاة ابان مرحلة الطفولة تعزى عادة الى مكائد الساحرات والاشباح . وتعتقد النساء ان اله المسيحيين قادر على حمايتهن ومساعدتهن على النجاح في تأدية اهم وظائفهن النسائية ، وهي انجاب الاطفال ورعايتهم .

واما السبب الثالث فهو ان النساء كن ، قبل اشتداد اثر الثقافة الاوروبية،

يقمن بمعظم اعمال الزراعة والتجارة الداخلية ، اما اليوم فان الرجال ينافسون النساء في هذه الاعمال ويكادون يسيطرون كلياً على التجارة الخارجية . وكان من نتائج هذا التطور ان اصبح في وسع النساء تخصيص وقت اطول للنشاط الديني ، ولا سيما حين نأخذ بعين الاعتبار ان الكنائس ترعى ألواناً كثيرة من النشاط الاجتماعي ، وبذلك تتيح للنساء الفرصة لاستغلال قسم من الوقت الذي كن يكرسنه في السابق للاعمال الاقتصادية .

وثمة تباين كبير في طرق انعكاس الاثر الديني الجديد على افراد فئة الكهول ومتوسطي الاعمار . فالبعض ظلّ متمسكاً بمعظم عناصر ديانة الاتانغ التقليدية وفضل الا يقيم علاقات وثيقة مع الهيئات المسيحية . ولجأ البعض الآخر ، بعد اعتناقه المسيحية ، الى تبني معتقدات من الديانتين الجديدة والقديمة . وحصر البعض اتصالاته بالهيئات التبشيرية ضمن نطاق محدود ، في حين انضم البعض الآخر الى الطوائف المسيحية الافريقية . وفيما يلي بعض التعميمات التي تنطبق ، في المقام الاول ، على افراد الفئة الاخيرة .

هناك اتجاه عام لدى افراد هذه الفئة الى التوفيق بين أباسي وبين اله المسيحيين. ويعتبر اله المسيحيين عالماً بكل شيء، وقادراً على كل شيء، وموجوداً في كل مكان، وهو لا يعتمد على روح الارض من اجل الحصول على معلومات حول تصرفات البشر. غير ان الاتانغ قلما ينجحون في التوصل الى فهم واضح لطبيعة الثالوث ، فهم يعتبرون الروح القدس اقوى الارواح المساعدة لأتا اباسي ، ويعتقدون ان مهمته الرئيسية تنحصر في ابراء الناس والتنبؤ بالمستقبل عن طريق الهام الذين يقعون تحت تأثيره . اما المسيح فيعتقدون انه ابن الرب وانه كلف باقناع شعوب العالم في الدخول في الديانة المسيحية . وهكذا نرى ان المسيح لا يلعب دوراً مهماً في عبادات الاتانغ، وان كان الكثيرون يعتقدون ان الايمان به، باعتباره ابن الرب، شرط لازم لدخول ملكوت السموات بعد الموت . وباستثناء عدد قليل من

الافراد ، يمكن القول بوجه عام ان الاتانغ يعجزون عن تفسير دلالة استشهاد المسيح على الصليب من اجل التكفير عن خطايا البشر .

ولا يزال الاتانغ يعتقدون بالارواح ، ولكن الاعضاء الفعالين في الفرق الاوروبية المسيحية يمنعون من اقامة مزارات لايواء هذه الارواح . وعلى الرغم من هذا الحظر، فان الكثيرين لا يزالون يقدمون الاضاحي والصلوات للارواح. وتعتبر الملائكة ارواحاً تتولى نقل الرسائل الى الله، غير انه لم تتوافر الادلة بعد على وجود محاولات للتوفيق بين ملاك معين وروح معينة . اما الكنائس او اماكن العبادة فتعتبر مزارات ضخمة يؤمها الاله والارواح مباشرة ، ويعتقد ان الاله يقيم في المحراب ويطلق قوته عن طريق الصليب الموجود فيه . ويجب ان تقام له الصلوات في الكنائس ، اما الحيوانات فلا تضحى تكريماً له الا في الكنائس الوطنية .

ولم تتأثر عبادة الاسلاف كثيراً بالغزو الديني المسيحي . ولعل اشد مقاومة جابهتها الارساليات التبشيرية هي في المحاولات التي بذلتها لتغيير معتقدات الاتانغ بشأن عودة الروح الى الحلول ثانية في الجسم ، وقوة الروح المختصة بالأيمان ، ووجود السحر الاسود و الساحرات والاشباح . وجرى التوفيق ايضاً بين قرية الارواح ومملكة السماء ، وساد الاعتقاد الآن ان هذه القرية تقع في مكان ما في السماء وليس تحت الارض ، وانها تخضع لحكم الله والمسيح . ولا يزال الاتانغ يعتقدون بوجود روحين، روح تسكن الادغال وروح تحل في الجسم ، وان الاولى تهلك عند وفاة الفرد بينما تكون الثانية خالدة . ويتوقف مصير الروح ، في المقام الاول ، على طبيعة سلوك صاحبها ابان حياته ، ومع ان القدر لا يزال يعتبر قوة فعالة في تنظيم سلوك البشر ، فان محور الاهتمام قد انتقل من الاعتقاد بالقضاء والقـــدر الى الاعتقاد بحرية الارادة وتوكيد ضرورة حسن استغلالها واهمية نتائجها . فاذا سلك الفرد سلوكاً قوياً صالحاً ، فان روحه

تذهب الى السماء ؛ اما اذا انحرف عن جادة الصواب وخالف تعاليم الله ، فان روحه ترد الى جهنم حيث تصبح شبحاً وتخدم الشيطان .

وكانت المعتقدات التقليدية تنظر الى الحياة في العالم الآخر او العالم السفلي كما لو كانت شبيهة بالحياة الدنيوية ؛ اما اليوم فان الكثيرين ، بسبب تأثرهم بالمسيحية ، يعتقدون ان دار الآخرة هي دار سعادة وحبور يجد فيها المرء كل ما تشتهي النفس . غير ان البعض لا يزال يصر على امكان عودة الروح الى الجسد ، وان سكان السماء لا بد من ان ينضموا ثانية الى سلالاتهم العصبية على الارض . ويعتقد معظم المسيحيين من الاثانغ ان الشيطان روح كانت فيما مضى ملاكاً ولكنها عصت الاله فطردها من الجنة . وهو يعيش اليوم في مملكة جهنم التي تقوم ، بحسب اعتقادهم ، في غابة كثيفة الاشجار جنوب بلاد الاثانغ . وفي هذه المملكة يحكم الشيطان رعـــاياه من الارواح الدنيا والاشباح و « الساحرات » . والشيطان هو الذي يوجه هذه الكائنات ، وغيرها من التي تتعامل بالسحر الاسود ، ويمدها بالقوة اللازمة لارتكاب افعالها الشريرة . وقد زال الاعتقاد القديم بان الله (اتا اباسي) يستخدم هذه الكائنات لانزال العقاب بالضالين من عباده ، وحل محله الاعتقاد القائل بان الكائنات الشريرة تتلقى اوامرها من الشيطان فقط وتلحق الاذى بالصالحين والطالحين على السواء . ويرى الكثيرون ان هذا التغير في المعتقدات يفسر سبب ازدياد خوف الاثانغ من قوى الشر ، وبالتالي ازدياد اقبالهم على الاستعانة بالأيمان وعلى استخدام السحر المضاد لقوى الشر .

ولا يزال معظم الرجال يحتفظون بالمزارات الخاصة باسلافهم ، ويؤدون عباداتهم فيها في الاوقات المخصصة للاسلاف وفي الاعياد المسيحية . وما زالت جمعية « اكبو » مزدهرة كما كانت في السابق، الا ان معظم وظائفها فقدت طابعها الديني السابق. وفي اغلب الحالات لا يفهم الاعضاء الشباب دلالة التقاليد المختلفة

التي تقترن بنشاط الجمعية، فهم لا يدركون ـ مثلاً ـ ان نوعي الاقنعة المستخدمة في الاحتفالات يرمزان الى الاشباح والارواح. ويندر اليوم ان يمثل المقنعون دور الشخص الذي يصيبه المس او الالهام؛ غير ان الممثلين الذين يرتدون الاقنعة المخيفة والمنفرة لا يزالون يطلقون سهامهم على النساء وعلى الرجال من غير اعضاء الجمعية، وكثيراً ما تستدعى الشرطة لتفريقهم ومنعهم من اللجوء الى العنف. ويجتمع اعضاء الجمعية في مناسبات خاصة، فيرقصون ويغنون ويقيمون احتفالات مشتركة. ويلاحظ ان كثيرين من الشباب المغتربين يعودون الى قراهم لقضاء الاسابيع الثلاثة المخصصة للاحتفالات مع اقربائهم واصدقائهم.

ويعلق الكثيرون على اوجه الشبه بين الشريعة الاخلاقية المسيحية كما وردت في الكتاب المقدس، وبين الشريعة الاخلاقية التي تنص عليها الديانة الوطنية. فتراهم يؤكدون ان الديانتين تلتقيان في نسبة الخطيئة الى مرتكبي جرائم معينة كالقتل والسرقة والخداع والكذب والرشوة. ولكن من العسير عليهم ان يفهموا سر معارضة المسيحية لبعض الاعمال والانماط الثقافية الوطنية كتعدد الزوجات والحرب والتضحية وقتل التوائم عند الولادة واسترداد صداق المرأة عند الطلاق. وهم يعتقدون ان المسيحية مخطئة في موقفها العدائي من هذه العادات والتقاليد. ويزداد ارتباك الوطنيين وحيرتهم عندما يقرأون في العهد القديم عن عادات واعمال تستنكرها الارساليات التبشيرية اليـــوم، كتعدد الزوجات وتضحية الحيوانات لتقديمها قرابين للاله، او عندما يطلعون على الحروب الكثيرة التي خاض غمارها المسيحيون باسم الدين. ونشير هنا بوجه خاص الى الجنود الوطنيين الذين التحقوا بالجيوش البريطانية ابان الحرب العالمية الثانية واشتركوا فعلاً في القتال في جبهات اجنبية بعيدة. وعقب انتهاء الحرب عاد هؤلاء المتطوعون الى بلادهم، وهم اليوم يشعرون باستغراب شديد عندما يحظر عليهم البريطانيون الاشتراك في الاشتباكات المسلحة المحلية بحجة ان الحرب مظهر من مظاهر الهمجية والتوحش. ويميل الاثانغ، بوجه عام، الى التمسك،

بمفهوماتهم الاخلاقية الخاصة ، والى اهمال ما يتعارض معها من عناصر الديانة المسيحية . فقد يدين احد افراد الانانغ بالمسيحية ويكون مخلصاً لها ، ولكنه في الوقت نفسه قد يتزوج اكثر من واحدة اذا سمحت له حالته المالية بذلك ؛ وهو، في هذه الحالة، لا يشعر بأي تأنيب في الضمير، بل يعتقد ان روحه ستصعد الى السماء بعد وفاته . وقد لا تشعر الام المسيحية من الانانغ بأي ذنب عندما تقوم بمحاولة لاهلاك توأمين تضعهما في احد مستشفيات الارساليات التبشيرية .

ولا يزال هنالك عدد كبير من الخبراء بالديانة الوطنية التقليدية ، ولكن الكثيرين منهم اصبحوا طاعنين في السن، ولا يجري تجنيد اشخاص ليحلوا محلهم بعد وفاتهم الا في حالات قليلة جداً . ولا يقبل الرجال من فئة متوسطي الاعمار على الانخراط في سلك رجال الدين التقليديين ، نظراً لان التجارة وغيرها من الاعمال الاقتصادية تعطي مردوداً مالياً اكثر من العرافة او السحر . أضف الى ذلك شعورهم بأنهم يستطيعون تلبية معظم حاجاتهم الدينية عن طريق اعتناق المسيحية ، وبخاصة عن طريق الانضمام الى احدى الكنائس الوطنية التي يعمل فيها مبشرون بالانجيل ممن يعرفون أساليب السحر والعرافة . وقد انساق هؤلاء الرجال في تيار المصالح الاقتصادية وتأثروا كثيراً بالمعتقدات المسيحية ، ولذا لا يفكرون ابداً في التخصص في شؤون الديانة التقليدية . وهكذا يمكن القول ان المهن المختلفة المرتبطة بالديانة التقليدية هي اليوم على وشك الانقراض .

وتأثر العرافون ايضاً بالاوروبيين وتبنوا أساليب جديدة في مهنتهم . فهم اليـــوم يستخدمون مكعبات النرد والدومينو وورق اللعب للتنبؤ بحوادث المستقبل. اما العرافون الاصغر سناً فيتوسلون الى إله المسيحيين ان يمنحهم مزيداً من القوة، ويستخدمون اشياء تقترن بالديانة المسيحية عندما يقصدهم المسيحيون لاستشارتهم في بعض الامور . وعندما يطرح المراجعون اسئلتهم ، يقوم بعض العرافين بإلقاء صليب على الارض ، فاذا بدت الجهة التي عليها شكل المسيح ،

كان الجواب ايجاباً، والا كان الجواب سلباً. ومن الطرق المستخدمة فتح الكتاب المقدس لا على التعيين وقراءة النصائح في الصفحة التي يقع عليها نظر العراف. ومع ان معظم العرافين يجهلون القراءة، فانهم يدعون القدرة على معرفة الرسائل السماوية التي تتضمن اجوبة عن الاسئلة التي يطرحها عليهم عملاؤهم.

ويواجه المتعاملون بالسحر اليوم منافسة متزايدة من الاطباء الحديثين والصيادلة والقابلات القانونيات وبائعي الادوية المختومة. فهناك طبيب افريقي يداوم في مستشفى الحكومة في ايكوت اكبيني؛ وقد عين لكل ناحية صيدلي يعنى بتقديم الاسعافات الاولية لسكان منطقته، وقابلة قانونية ترشد النساء الحوامل وتجري عمليات الولادة في منازل اللواتي يطلبن مساعدتها. اضف الى ذلك ان الارساليات التبشيرية تدير عدة مستشفيات صغيرة، وتلحق بكل منها طبيباً ومساعدين من الصيادلة والممرضين. والجدير بالذكر ان المستشفيات والمستوصفات لا تتقاضى من المنتفعين بخدماتها الطبية وعلاجاتها الا الحد الادنى من الرسوم. وقد انقضى نحو عقد كامل قبل ان اقتنع اهالي الانانغ بضرورة الانتفاع بالتسهيلات الطبية المتوافرة في المنطقة. اما اليوم فان المستشفيات تزدحم بالمراجعين، مما يضطر موظفيها الى العمل اكثر من طاقتهم. وكانت النساء اول من ادرك فوائد الولادة في مستشفى او باشراف قابلة قانونية مدربة، فاخذ اعتمادهن على خدمات المتعاملين بالسحر والقابلات غير المدربات يخف تدريجاً. وثبت للنساء، لدى ادراكهن لتفوق الاساليب الطبية الاوروبية، ان اله المسيحيين اقوى من اباسي، وهذا دفع الكثير منهن الى نبذ المعتقدات الدينية التقليدية. اما الرجال فقد احتاجوا الى وقت اطول لادراك قيمة الخدمات التي يقدمها لهم الخبراء المدربون على الطرق الاوروبية.

ويعتقد الكثيرون ان الاطباء والصيادلة هم ايضاً فئة من المتعاملين بالسحر، وانهم يستمدون مهارتهم وفاعلية علاجاتهم من الاله عن طريق الروح المختصة

بالسحر . واذا اصيب شخص بمرض او جرح ، فانه قد يراجع الاطباء وكذلك المختصين بالسحر . وسبق ان المعنا الى ان رسوم المستشفيات واسعار العلاجات الحديثة اقل كثيراً من الرسوم التي يتقاضاها المتعاملون بالسحر ، وقد ادى هذا الفرق في النفقات الى زيادة سريعة في عدد الذين يعتمدون كلياً على الخدمات الطبية التي تقدمها الحكومة والارساليات التبشيرية . وكان من نتائج هذا الفرق ايضاً ان اضطر المتعاملون بالسحر الى تخفيض رسومهم او توفير خدمات جديدة ؛ ومن العسير على افراد هذه الفئة تقاضي رسوم عالية تكفي لسد حاجاتهم المعيشية الا اذا كانوا يتمتعون بمهارة خاصة او سمعة كبيرة ، ولذا يضطر بعضهم الى التخلي عن هذه المهنة التقليدية والبحث عن اعمال اخرى .

وقد تطورت في المدة الاخيرة مهنة جديدة مهمة ، وهي بيع الادوية المختومة . ويستورد التجار هذه الادوية من اوروبا وامريكا ، ثم يبيعونها في الاسواق المحلية بعد ان يمهدوا لها بدعاية واسعة لترويجها وينسبوا اليها قدرة فائقة على فعل اشياء كثيرة . فهناك ادوية ينسب اليها التجار القدرة على تقوية الباه ، وهذا يفسر سبب رواجها في اوساط الشيوخ الذين يساورهم القلق حول قواهم الجنسية . ويشتري الطلاب ادوية يزعم بائعوها انها تشحذ الذاكرة وتعين على النجاح في الامتحانات . ويقبل الكثيرون على شراء ادوية توصف بانها تعمل على تنقية الدم، ويعود اقبال الاناسي على هذه الادوية الى اعتقادهم بان الدم غير النقي يسبب امراضاً جسمية كثيرة[7] .

وادرك المتعاملون بالسحر ظاهرة ازدياد الخوف من القوى الخارقة الشريرة، كما ادركوا الخطر الذي يتهددهم من منافسة الاخصائيين الذين دربوا على الطرق

---

٧ تبين من التحليل الذي اجراه طبيب الحكومة في كلبار لبعض هذه الادوية انها تتألف من كربونات الصوديوم .

الاوروبية ، ولذلك اخذوا يقصرون نشاطهم على بيع التعاويذ والعلاجات ويتخلون عن اعمالهم الاخرى . ويلاحظ اليوم ان المتعاملين بالسحر قلما يصفون تعاويذ من النوع التقليدي، انما يستوردون تعاويذ بالبريد من الجهات الاوروبية والامريكية التي تتعامل بها، ويروجون لها بقولهم انها فعالة لانها تصنع وتستعمل في بلاد مسيحية . ولا يزال البعض يتعامل بالسحر الاسود ، هذا مع العلم بأن عدد الاخصائيين الذين يصفونه لعملائهم قليل جداً . ويعتقد الاهالي ان الادوية المختومة تضم عقاقير مؤذية او سامة قد يستعملها الاشخاص الذين يتعاملون بالسحر الاسود .

وتقاوم الارساليات التبشيرية حلف الأيْمان اكثر من اي من العادات التقليدية الاخرى . وكان من جراء هذا الموقف ان توقفت عادة حلف الأيْمان التقليدية في المحاكم الوطنية خلال عام ١٩٤٧ ، وحلت محلها عادة تأدية القسم مع وضع اليد على الكتاب المقدس . وللعادة الجديدة عواقب خطيرة نظراً لان معظم المسيحيين يعتقدون ان الله (اتا اباسي) يغفر للناس كذبهم وانهم غير ملزمين بتحمل تبعة اليمين الكاذبة . ولا يشعر المتقاضون ، في ظل النظام الجديد ، بقوة قسرية خارجية ترغمهم على قول الصدق في المحكمة . وكان من جراء ذلك ان اصبحت الاجراءات القضائية تستغرق وقتاً طويلا ، وزاد الاهتمام بالادلة العرضية او القرينية . ويعتقد الاتانغ ان الوضع الجديد هو السبب في صدور كثير من الاحكام الجائرة . وقد ادى منع خبراء الأيْمان من العمل في المحاكم الى ازدياد الاعتماد على السحر الاسود والى انتشار عادة حلف اليمين في الخارج . فالافراد الذين لا تنصفهم المحاكم يلجأون الى السحر الاسود والروح المختصة بالأيْمان لانزال العقاب بخصومهم الذين نجوا منه بسبب كذبهم في المحكمة. وبعد اهلاك الخصم المذنب تواصل الروح المختصة حملتها على اعضاء آخرين من عشيرته وقومه ، وبذلك تتسبب في موت الكثير من الابرياء .

وعلى الرغم من مقاومة الارساليات التبشيرية ، فان المختصين بالأيمان لا يزالون كثيري العدد، كما ان البعض لا يزال يعتقد بأن الروح المختصة بالأيمان هي الروح الرئيسية التي تنتقم من الاشخاص الذين لا يرضى عنهم الاله ، وانها تتمتع بقوة كبيرة تمكنها من معاقبة الكاذبين ومنع السرقات ورد الحملات التي تشنها قوى الشر . واخذ الناس يلجأون الى طرق جديدة في حلف اليمين ، وهذه تتضمن حمـــل الكتاب المقدس والصليب اذا كان الشخص الذي يؤدي القسم مسيحياً . واذا استدعيت الروح الى ساحة دار او ارض لتحميها من السرقة ، فان اصحابها كثيراً ما ينصبون فيها صليباً خشبياً عالياً ليرمز الى الروح ويبعد السارقين عنها .

ويلاحظ ان السحر الذي يقترن بالشعوذة اخذ ينتشر بسرعة كبيرة منذ ان حل اعضاء جمعية « ساحرات افيك » في المنطقة . ويعتقد البعض ان الشيطان هو الذي يحض الافراد على الانضمام الى هذه الجمعية، وانه يسعى دوماً الى توسيع مملكته بالطرق التالية : اغراء الافراد بارتكاب الخطايا بقصد تحويلهم الى اشباح بعد الوفاة ، واصدار الاوامر الى زبانيته من السحرة والساحرات لارغام الافراد على تبني السحر وذلك باطعامهم سماً او بسرقة ارواحهم ليلاً ، واخيراً اقناعهم بأن ينضموا الى جمعية الافيك . اما الرقى التي تستخدم لرد كيد اعضاء هذه الجمعية فهي الادوية المختومة التي يروج لها الباعة والمتعاملون بالسحر . حتى الاطباء يرجون احياناً ان يصفوا علاجات تقي الناس شر السحر والشعوذة . ويعلم المثقفون من الاتانغ ان الاوروبيين والامريكيين ظلوا ، الى عهد غير بعيد، يعتقدون بوجود الساحرات ، ولذلـــك تراهم يؤكدون هذه الحقيقة عندما يدافعون عن معتقداتهم ويردون على سخرية رجال الارساليات التبشيرية .

الشباب والدين الجديد

اما افراد الفئة العمرية الثالثة فهم الرجال والنساء الذين كانوا اطفالاً عند

دخول المسيحية الى البلاد او ولدوا في الفترة اللاحقة لدخولها ، وهؤلاء هم اقوى انصار الدين الجديد واشدهم تحمّساً له . وقد تلقى الكثيرون من هذه الفئة تنشئة مسيحية وتعلموا في مدارس الارساليات التبشيرية ، ومعظمهم يدين بالمسيحية سواء كان منتسباً او غير منتسب . وهم يظهرون ميلاً شديداً الى الانضمام الى الطوائف المسيحية الاوروبية ؛ ويعود ذلك ، في المقام الاول ، الى ان هذه الطوائف تجهز مدارسها ومستشفياتها تجهيزاً حسناً وتعين لها موظفين قديرين ، وان الانتساب اليها يرفع من شأن الفرد في المجتمع . ويدرك الجيل الناشىء اهمية التعليم النظامي الحديث وضرورته للحصول على وظائف محترمة تنهض بمستوى الفرد الاجتماعي والمادي . ويبدي الشباب اعجابهم بكل ما هو اوروبي شريطة ألا ينطوي على استغلال اقتصادي او سياسي ، ويقبلون على تبني العادات الاوروبية على اعتبار انها تعزز مكانتهم الاجتماعية . اما الطوائف المسيحية الافريقية فلا تتمتع بذات الاعتبار في نظر الجيل الجديد. ومن العوامل التي تشوه سمعتها الانتقادات الشديدة التي توجهها اليها الارساليات التبشيرية لانحرافها عن جادة العقيدة الصحيحة، وضعف مواردها المالية ، وعجزها عن تمويل المدارس والمستشفيات . وينظر افراد الانانغ المثقفون بالثقافة الاوروبية الى الانتساب الى عضوية هذه الطوائف كما لو كان « نقصاً » او « مجلبة للعار » .

اما الفكرة التي يحملها الشباب عن الديانة الوطنية التقليدية فهي غامضة كل الغموض . ويعود ذلك الى عوامل كثيرة لعل اهمها هو ان المعلمين في مدارس الحكومة والارساليات التبشيرية يشرّبون الطلاب اصول العقيدة المسيحية ويستنكرون معتقدات الانانغ الوطنية . ويقوم المعلمون في المدارس الحكومية بهذا الدور بطريقة غير نظامية ، ومرد ذلك الى ان معظمهم تخرج من مدارس تبشيرية . ومن عادة الشباب الذين تلقوا تعليماً نظامياً ان يسخروا من زملائهم الذين حرموا من هذا النوع من التعليم او الذين يبدون اهتماماً بالعادات والقيم التقليدية . ويلاحظ ان رأي المثقفين يؤثر كثيراً في غير المثقفين . وكما هي الحال

في مناطق اخرى في افريقيا ، « عمد شباب كثيرون الى بتر صلتهم بماضيهم وتقاليدهم ظناً منهم ان التمسك بالانماط التقليدية يشينهم في نظر المجتمع . ومما يؤسف له ان هؤلاء يشكلون نسبة كبيرة من مجموع الشباب وانهم اصبحوا بدون موروث يعتزون به » [٨] .

وتعمل مناهج العلوم الطبيعية المقررة للمدارس على زعزعة المعتقدات التقليدية عن الكون والبشر . والجدير بالذكر انه لا تنشر من النظريات العلمية الاوروبية الا التي توافق عليها الارساليات التبشيرية ، فالنظريات المتعلقة بالتطور العضوي وغير العضوي لا تعلم للطلاب عامة ، وانما يكتفى باعطائهم التفسيرات التي وردت في الكتاب المقدس عن هذا الموضوع . ومهما يكن من امر ، فان الطلاب يتعلمون من المعارف العلمية ما هو خليق ان يثير دهشتهم ، وكثيراً ما يشاهدون وهم يشرحون النظريات العلمية التي تعلموها في المدرسة للداتهم وكذلك لمن يكبرونهم سناً .

وثمة اسباب اخرى تحول دون تعرف شباب الانانغ الى ديانتهم التقليدية . فالكثيرون يتركون اماكن سكنهم في سن مبكرة لاحتراف مهن في مجتمعات المدن ، ولذلك لا تتاح لهم الفرصة لان يطلعوا اطلاعاً كافياً على ديانتهم التقليدية . وبما ان النساء يؤيدن الديانة المسيحية بقوة ، فانهن يقاومن كل محاولة تبذل لتعليم ابنائهن عقائد تعتبر ، في نظرهن ، باطلة . وهن يشجعن اطفالهن على حضور الصلوات المسيحية في الكنائس بدافع من رغبتهن الشديدة في تلقينهم مبادىء الدين المسيحي في سن مبكرة . واخيراً لا بد من الاشارة الى ان الشيوخ فقدوا الكثير من سلطتهم الاجتماعية والدينية كما فقدوا ما كانوا يتمتعون

---

٨ W. R. Bascom, « African Culture and the Missionary », Civilisations, Institut International des Civilisations Différentes (Brussels), III, No. 4, 499.

به من احترام الشباب وطاعتهم ، ولذا لم يعد باستطاعتهم القيام بدور المرشد او الموجه في الشؤون المتعلقة بالثقافة الدينية التقليدية .

ويظهر افراد هذه الفئة العمرية رغبة شديدة في تجميع المال والظفر بمكانة اجتماعية عالية . وكان من نتائج انسياقهم في هذا التيار ان تبنوا انماطاً سلوكية لا اخلاقية كالسرقة والكذب والرشوة والاحتيال وحتى القتل ، وهذه كلها جرائم تستنكرها الارساليات التبشيرية والحكومة وهيئات الشيوخ الافريقيين . ومما شجع الشباب على سلوك هذا السبيل انتشار مفهوم الغفران عند المسيحيين . فالكنيسة الرومانية الكاثوليكية تؤكد امكان العفو عن الخطايا عن طريـــق الاعتراف والتبرئة ، في حين تبشر الكنيسة البروتستانتية بان الايمان هو سبيل الخلاص ولا تشدد كثيراً على اهمية الاعمال الحسنة لبلوغ هذا الهدف . وهكذا تشرب الجيل الجديد الاعتقاد بأن الله سيغفر للناس جميع ذنوبهم . صحيح ان الشباب تقبلوا المبادىء الاخلاقية المسيحية واعتبروها شرائع سماوية ، غير انهم في الوقت نفسه يعتقدون ان هذه المبادىء يمكن الخروج عنها دون التعرض لانتقام القوى الخارقة ، وكل ما يحتاجه المرء هو اما الاعتراف بذنوبه او التمسك بايمانه . ويشدد الوعاظ البروتستانتيون على الخطيئة الاصلية عند الانسان وعلى امكان الخلاص عن طريق الايمان فقط . اما الكهنة الكاثوليك فهم ، في حالات كثيرة ، لا يتكلمون لغة الابيبيو ، ولذلك تراهم يصدرون احكام التبرئة دون معرفة طبيعة الذنوب التي يعترف بها المرء في حضرتهم .

ومن الطبيعي ان يجري الناس مقابلة بين إله المسيحيين وبين إله الوطنيين « ابامي » ؛ فالاول غفور رحيم ، بينما الثاني لا يغفر للناس ذنوبهم بل ينزل العقاب بجميع مرتكبي الجنح . وسبق ان رأينا ان اهم وسيلة للضبط الاجتماعي عند الانانغ تقوم على الاعتقاد بوجود شريعة اخلاقية سماوية وبقدرة الإله على معاقبة المنحرفين عن حدود هذه الشريعة . ولذا من اليسير علينا ان ندرك كيف

ان مفهوم الإله الغفور قد انقص كثيراً فاعلية القوى الخارقة السلبية في ضبط السلوك ، وكيف انه شجع الشبيبة على الانحراف عن جادة السلوك القويم دون الخوف من العقاب .

ولعبت التغيرات السياسية ايضاً دوراً في تشجيع السلوك المنحرف عند الشباب . فقد نحت الادارة البريطانية زعماء المجموعات القروية عن مناصبهم كما حدت من صلاحيات رؤساء القرى ومجالس الشيوخ . وهكذا يستطيع الشباب اليوم ان يتحدوا العرف والتقاليد وان يقاوموا بنجاح المحاولات التي تبذلها الهيئات السياسية المحلية لممارسة سلطتها التقليدية . وألغيت السلطة القضائية التقليدية ، وحلت محلهـا المحاكم الوطنية الحديثة . وكثرت حالات الفساد والرشوة؛ فبعد استبعاد المختصين بحلف الأيمان من المحاكم ، لم يعد القضاة مرغمين على تأدية قسم يتعهدون فيه بأنهم سيلزمون جانب النزاهة والعدل وعدم التحيز . اضف الى ذلك ان المحاكم اليوم لا تعاقب على بعض الاعمال التي كانت في السابق تستوجب العقاب . «فالقانون والعرف الوطنيان» المطبقان في المحاكم التي اسسها البريطانيون لا يعرضان لبعض الاعمال التي كان الانانغ في السابق يعتبرونها من الجرائم البشعة ، وهناك اعمال كانت في السابق تستوجب عقاباً شديداً ، اما اليوم فيكتفى بفرض غرامات بسيطة على مرتكبيها . كل ذلك يعكس المبادىء الاخلاقية المسيحية والمفهوم البريطاني للعدالة . ويقول جفري في هذا الصدد ما يلي :

« حرصت بريطانيا العظمى دائماً على ادخال بند في قوانينها الاستعمارية ينص على العمل بالقانون والعرف الوطنيين ، شريطة ألا يتعارض تطبيقها «ومبادىء العدالة الطبيعية والانصاف والضمير الحي» . ولم يجر قط تعريف المقصود « بالعدالة الطبيعية » ، ولكن يبدو ان مفهوم هذا المصطلح مستمد

من مفهوم الطبيعة ، ويشير بالتالي الى ان العدالة الطبيعية يجب ان تفسر في ضوء الاخلاقيات المسيحية »[٩].

وقد تناهى الى سمعنا ان احد الشيوخ انتقد القانون الذي تعمل به المحاكم الوطنية ومحاكم الجزاء ووصفه بأنه يتعارض و « القانون الطبيعي » الذي وضعه أباسي .

ولا بد من الاشارة هنا الى ان حكام الألوية يجهلون التقليد والعرف الوطنيين ويعتمدون اعتماداً شديداً على مفهوم البريطانيين للقانون . ومن الطبيعي ، والحالة هذه ، ان يغفل هؤلاء الحكام بعض الانماط السلوكية التقليدية التي يتمسك بها الانانغ بشدة . فحين يدرسون القضايا التي نظرت فيها المحاكم الوطنية ، تراهم يسمحون للنساء المطلقات بالعودة الى عائلاتهن الاصلية دون اشتراط اعادة الصداق ، وذلك اعتقاداً منهم ان الدَيْن يجب ان يعتبر لاغياً بعد ان تخدم المرأة زوجها عدة سنوات وتنجب له اطفالاً . ويلاحظ ايضاً ان هؤلاء الحكام يتجاهلون الالتزامات التقليدية المترتبة على الوعود والتعهدات ، فتراهم يمنحون ارضاً مرهونة الى فرد فلحها لعدة سنوات بحجة ان الاشغال يعني التملك . ويقال ان بعض الشباب المستهترين ، ممن لا يعملون بوازع من ضميرهم ، قد حصلوا على اراض بعد ان اقنعوا احد حكام الالوية باعادة النظر في قضايا الاراضي المرهونة التي وضعوا يدهم عليها وشغلوها مدة معينة من الزمن . وكان من نتائج هذه الاوضاع ان احتدم الصراع بين الجيل القديم والجيل الجديد وانتشر الانحلال الاخلاقي في اوساط كثيرة .

اما اهم ضابط لسلوك الشباب اليوم فهو العقوبات التي يمكن ان تنزلها

---

٩ M. D. W. Jeffreys, «Some Rules of Directed Culture Change under Roman Catholicism », American Anthropologist, LVIII, No. 4 (1956), 722.

المحاكم الوطنية والمحاكم الجزائية بالمجرمين . غير ان الاهالي ينظرون الى السلطة القضائية البريطانية بشيء من الاستخفاف والازدراء . ففي حالات كثيرة قد يستطيع المجرم او المذنب ان ينجو من العقاب عن طريق الرشوة او ان يحصل على حكم لصالحه اذا كانت المحكمة تضم اعضاء من اقربائه ورجال عشيرته . وثمة اربع عقوبات رئيسية قد تنزلها المحاكم بالمجرمين وهي : الجلد والسجن والاعدام والغرامات . وللعقوبتين الثالثة والرابعة اثر فعال ورادع . اما العقوبة الاولى فلا يخافها الشباب . واما بالنسبة للثانية ، فان الجاني كثيراً ما يجد في السجن من الراحة والرفاهية ما لا يجده في بيته . واذا حكم على شاب بالسجن ، فان ذلك قد ينال من سمعته في نظر الشيوخ ؛ اما في نظر أترابه ، فان الحكم بالسجن يعزز مكانته في اوساطهم ، اذ ان الكثيرين من الشباب يعتقدون ان مدة المحكومية في السجن هي ميزة من حق المرء ان يفخر بها .

وقد تبنى معظم الشباب العقيدة المسيحية ، ويصدق هذا القول على أغلبية مناطق بلاد الانانغ . ولكن يلاحظ ان الكثيرين منهم لا يزالون يتمسكون بالمعتقدات التقليدية بشأن قوى الشر ، وذلك على الرغم من الجهود التي تبذلها الارساليات التبشيرية لتقويض الاسس التي تقوم عليها هذه المعتقدات . فالشاب عادة يسرد خبراته مع الاشباح والسحرة [١٠] ، ويردد حجج الانانغ حول وجودها ، بالغاً ما بلغ تأثره بالثقافة الاوروبية . ولعل النجاح الوحيد الذي يحققه الشيوخ في المحاولات التي يبذلونها لاعادة اشرافهم الاجتماعي على الشبيبة هو ذلك الذي يحرزونه عندما يلجأون الى استخدام الأيمان . ويعود ذلك الى ان الشباب لا يزالون يخافون من الروح المختصة بالأيمان مثلما يخافون من الاشباح

---

١٠ طرحت اسئلة حول هذه الكائنات على طلاب من الانانغ ومنطقة إيبيبيو الشرقية من الذين يتلقون تعليمهم العالي في الولايات المتحدة . وقد اجابوا جميعاً انهم خبروا هذه الكائنات في كلا البلدين : نيجيرية والولايات المتحدة الامريكية .

والساحرات . ويلاحظ ان الكثيرين من الشباب لا يزالون يستخدمون أساليب السحر على نطاق واسع لتحقيق اغراض كثيرة ، كالنجاح في الامتحانات المدرسية ، وكسب ود الفتيات اللواتي يحبون ، والحصول على الوظائف المرغوبة ، وايقاع الاذى بالمنافسين . ويمكن القول ان تمسك اهالي هذه المنطقة ببعض معتقداتهم التقليدية يشكل مصدر ازعاج ويأس دائمين لرجال الادارة والارساليات التبشيرية ، على حد سواء .

ولما كانت التغيرات الاجتماعية والجمالية اقل شأناً واثراً من التغيرات السابقة ، رأينا ألا نعرض في هذا المقال لأثر التغير الديني في هذين الجانبين من جوانب ثقافة الانانغ . ولنا وطيد الامل ان تزودنا الابحاث التي ستجري في المستقبل بفكرة اوضح عن كيفية استجابة الافريقيين في جميع ارجاء قارتهم للاثر الديني ، وان تبين لنا ما اذا كان من الممكن لمس بعض ما اوجزناه من انماط التغير الثقافي عند الانانغ في ميادين ومناطق اخرى .

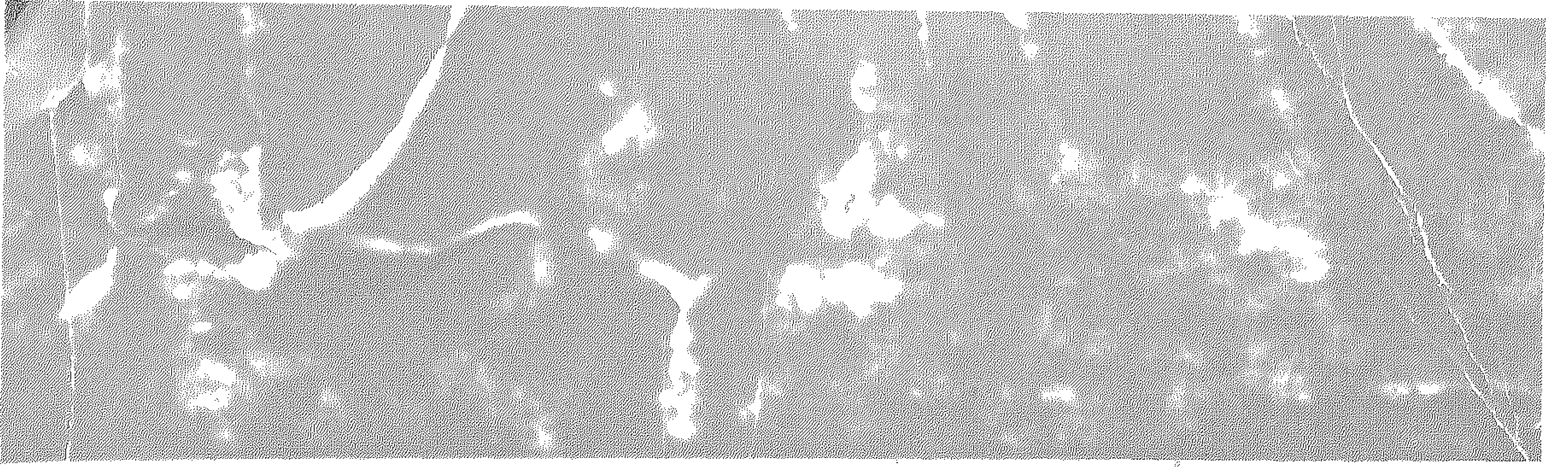
فهرست

دكتور

محمد حسن آل ياسين

ف. ب. (١٦١)

١٩٦٦



هـذا الكتاب

يبحث هذا الكتاب في الظاهرات المتصلة بالاستمرار والتغير والعادات الافريقية . . ونأمل ان تنجح الابحاث الواردة فيه ، في اثارة اهتمام عدد اكبر من الاشخاص بالثروة الكبيرة من المواد التي توفرها افريقيا لدراسة السلوك الانساني دراســة علمية ، وان تسهم بالتالي في تحقيق المزيد من التفهم الواقعي لهذه القارة التي اخذت اهميتها العالمية تزداد يوماً بعد يوم .

امــا الكتّاب الذين اسهموا في اعداد هذا الكتاب فجميعهم من علماء الانثروبولوجيا المدرّبين . وتبحث مقالاتهم كلهــا في المنطقة الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى ، وهي توجه اهتماماً مشتركاً الى مفهوم الثقافة . ولذا كان هذا الكتاب متميزاً عن الكتب التي قصرت ابحاثها الرئيسية عــلى المؤسسات الاجتماعية ، كما هي الحال في معظم الدراسات الانثروبولوجية التي اجريت عن الشعوب الافريقية في العقد الاخير .

كتاب جــدير بالقراءة

المكتبة العصريّة ، صيدا - بيروت

الثمن : ٩٠٠ ق . ل .